(١) موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

(٣)

الإنسان المتعين

(العدل)

د. حسن حنفي

* د . حسن حنفي : التراث والتجديد
(١) موقفنا من التراث القديم
من العقيدة إلى الثورة
(٣)
الإنسان المتعين (العدل)

* الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ .

---

* الناشر

* دار التنوير للطباعة والنشر .
الصنوبرة ـ أول نزلة اللبان ـ بناية عساف .
ص . ب : ١١٣/٦٤٩٩ بيروت ـ لبنان .
هاتف : ٨٠٦٣٥٩ تلكس : Tanwir 20942

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر .
طلعة النويري ـ شارع العريسي ـ ملك فقيه
ص . ب : ١٣/٥٨٨١ بيروت ـ لبنان .
4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب

التراث والتجديد

(١) موقفنا من التراث القديم

من العقيدة إلى الثورة

(٣)

الإنسان المتعيّن

(العدل)

د. حسن حنفي

المركز الثقافي العربي

التنوير

البَابُ الثَالِث

الإنسـان المتعـيّن

(العـدل)

الفصل السابع

خلق الأفعال

أولاً : مقدمة . من التوحيد الى العدل .

إذا كانت نظرية الذات والصفات هي لب التوحيد فإن نظرية الأفعال هي لب العدل . وتشمل نظرية الأفعال موضوعين . الأول خلق الأفعال أو حرية الاختيار ، وهو الموضوع الشائع باسم الجبر والاختيار ، وهو الموضوع الغالب . والثاني العقل والنقل أو الحسن والقبح العقليان وهو الأقل وكأنه أحد الموضوعات الجزئية الفرعية . وأحياناً ينضم الموضوعان معاً في موضوع واحد دون بناء نظري له ، وتعطى مجرد مسائل متفرقة في العدل يختفي فيها الحسن والقبح[1] . ولكن الشائع هو أنه في باب حرية الأفعال وارتباطها بالارادة يظهر باب التعديل والتجوير أو الحسن والقبح العقليان مرتبطاً بالقدرة . وبالتالي ينقسم العدل الى موضوعين : حرية الأفعال ، والحسن والقبح[2] .

١ ـ التذبذب بين التوحيد والعدل .

يدخل موضوع خلق الأفعال عند القدماء في نظرية الذات والصفات والأفعال أي في التوحيد (الأشاعرة) في حين أنها حاولت الانفصال في أصل ثانٍ هو العدل (المعتزلة) حفاظاً على استقلال الموضوع وإثباتاً لحرية الأفعال . وظل

(١) البحر ص ٣٥ ـ ٤١ ، ص ٥١ ـ ٦٧ .

(٢) وقد اخترنا نحن التمييز بين الموضوعين في الفصلين السابع « خلق الأفعال » والثامن « العقل الغائي » .

الموضوع عند القدماء متأرجحاً بين التوحيد مرة وبين العدل مرة أخرى، مرة لاثبات حق الله ومرة لاثبات حق الانسان ، وكأن أفعال الانسان وحريته واستقلاله يتنازعها حقان ، كلاهما شرعي حق الله باعتباره خالقاً وحق الانسان باعتباره مسؤولاً . والدفاع عن حق الله دون حق الانسان ليس موقفاً انسانياً شرعياً بل يكشف عن اغتراب الانسان وعجزه عن الدفاع عن حقوقه ومزايدته على حق غيره، في حين أن الدفاع عن حق الانسان دون حق الله أقرب الى موقف الانسان الشرعي دون مزايدة في الدفاع عن حق الغير، خاصة وأن حق الانسان أولى بالدفاع لأنه الحق المهضوم، في حين أن حق الله قائم بلا منازع، والله أقدر على الدفاع عن حقه. فإذا كان الاغتراب الانساني النظري قد ظهر في الذات والصفات فإن الاغتراب العملي يظهر في خلق الأفعال وفي الحسن والقبح العقليين وإن كان بصورة أقل نظراً لبروز الانسان من كنف الله وظهور العدل من بطن التوحيد . فبالرغم من أن خلق الأفعال داخلة عند القدماء في نظرية الذات والصفات والأفعال (الأشاعرة) إلا أنها أدخل في العدل، أي في أفعال الانسان (المعتزلة) لتعلقها بحرية الأفعال وبالحسن والقبح العقليين[٣] . ومن ثم كان الانسان أظهر في الأفعال منه في الذات والصفات . وهنا يبدو التذبذب بين النظر الى الأفعال كاستمرار لنظرية الذات والصفات أي كحديث عن الله أم كحديث صريح عن حرية الأفعال والحسن والقبح والصلاح والأصلح أي كحديث عن الانسان . والحقيقة أن هناك اختفاء تدريجياً لله وظهوراً تدريجياً للانسان من الذات الى الصفات الى الأفعال . فأوصاف الذات أقرب الى الله ، والصفات ما بين الانسان والله ، والأسماء أقرب الى الانسان كتعبير نهائي عن عواطف التعظيم والاجلال وكأن القضية أصبحت اثنين اثنين ، اثنين لله ، الذات والصفات، واثنين للانسان ، خلق الأفعال ، والحسن والقبح العقليين ، وهما الأصلان الأولان من أصول المعتزلة ، التوحيد والعدل . يشمل التوحيد الذات والصفات ، والعدل خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين.

وقد بدأ التوحيد أولاً ممثلاً في نظرية الذات والصفات والأفعال متضمناً

---

(٣) الطوالع ، الباب الثالث ، في أفعاله ص ١٨٩ - ١٩٨ وأيضاً « المقاصد » .

العـدل قبل أن يتحـول العدل الى أصـل مستقل عـلى يد المعتـزلة . ففي العقـائـد المتقـدمة لا يـظهر أحيـاناً مـوضوع خلق الأفعـال سواء أفعـال الشعور الـداخلية أو الخارجية أو أفعال الشعور في الطبيعة . وتختفي كليـة مسائـل الحسن والقبح وكـأن أصل العدل كان متضمناً في أصل التوحيـد في الوعي الحضـاري الأول فلم يكن له الأهمية نفسها التي كانت لقضايا التشبيه والتنزيه[٤] . وأحياناً يدخل خلق الأفعال وأصل العـدل كله في باب أفعـال الله ولكن في موضـوع الحسن والقبح الـذي يبتلع خلق الأفعال[٥] . وفي العقائـد المتقدمـة يظهـر الرضـا بالقضـاء والقدر مـع الايمان بـالله والملائكة والكتب والرسل والبعث كما تظهـر موضـوعات الكسب والايمـان متداخلة مـع الأفعال[٦] . كـما تظهـر متناثـرة في احصاء عقـائد أهـل السنةورفض المعتـزلـة لاتهامهم باثبات قدرة العبد على خلق الشر كالمجـوس ، وأن الله يشاء مـا لا يكون ويكون ما لا يشاء ، وأنهم قادرون على الأعمال[٧] . وتظهر أفعال الشعور الداخلية في الارادة[٨] ، وأفعـال الشعور الخـارجية في أعمـال العباد والاستـطاعة . ويضم اليها مسائل العدل والتجوير[٩] . وفي النهاية تذكر الروايات في القدر[١٠] . وأحياناً يسمى الموضوع كله القدر[١١] . وتدخل مسألـة خلق الأفعال تحت مـوضوع القـدر لأنه كان من أوائل الموضوعات التي أثيرت في ذهن الجماعة اثباتـاً أو نفيـاً . وسـواء ظهر نفي القدر أولاً ثم اثباته ثانياً كرد فعل،على الأول أو ظهر اثبات القدر أولاً ثم جاء نفيه كرد فعل، فالحقيقة أن الاثبات والنفي كل على حدة يشكـل رد فعل عـلى

---

(٤) لا يظهر موضوع خلق الأفعال في « التمهيد » للباقلاني .

(٥) الاقتصاد ص ٨٣ ـ ١٠٣ .

(٦) الفقه ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٧) الابانة ص ٧ ، ص ٩ .

(٨) الابانة ص ٤٤ ـ ٤٩ .

(٩) الابانة ص ٤٩ .

(١٠) الابانة ص ٦٢ ـ ٦٥ .

(١١) القاعدة الثانية ، القدر والعدل وهي تشمل مسائل القضاء والقـدر والجبر والكسب في إرادة الخـير والشر المقدور والمعلوم اثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة . الملل جـ ١ ، ص ١١ .

الآخر بصرف النظر عن أولوية الظهور في الزمان[١٢]. وفي خلق الأفعال قد يثبت الخلق العام للطبيعة وللأفعال معاً ويتم نقل قدم العالم من نظرية الوجود إلى نظرية الأفعال[١٣].

أحياناً لا يظهر خلق الأفعال كموضوع مستقل سواء داخل العدل أو خارجه بل يتحول إلى جزء من التوحيد في نظرية الأفعال ويصبح التوحيد شاملاً لموضوعات ثلاثة، الذات والصفات والأفعال بعد أن كان شاملاً لموضوعين اثنين فقط الذات والصفات. وقد حدث هذا الاحتواء، احتواء التوحيد لخلق الأفعال في علم الكلام المتأخر بعد القضاء على التيار النظري وسيادة التيار التقليدي. فانزوى موضوع خلق الأفعال حتى احتواه التوحيد في النهاية. وأصبح المبدأ والأساس هو أن الله خالق أفعال العباد وأن الفرع الدخيل هو أن الانسان خالق أفعاله وأنه يناهض الخلق الأول ويعارضه ويرغب في الحصول على ما ليس من حقه بعد أن كان الموقف في علم الكلام المبكر أن خلق الانسان لأفعاله هو المبدأ والأساس ثم منازعة المؤلّه للانسان في أخص خصائصه وسلبه اياه على يد السلطة السياسية القائمة ولصالحها. ومن ثم غابت حرية الانسان تحت وطأة إلهيات السلطة[١٤]. وأحياناً أخرى لا يظهر الموضوع بتاتاً ولا يُذكر عنه شيء لأنه فقد أهميته فقد ضاع احساس العصر المتأخر بالفعل الحر فغاب الموضوع في مصنفات أهله. ويسقط موضوع خلق الأفعال بتاتاً في العقائد المتأخرة ويخلو المكان كلية للإلهيات. ففي العقائد المتأخرة يضم التوحيد كل شيء، وتصبح أفعال العباد جزءاً من التوحيد بما

---

(١٢) الاختلاف في الأصول حدث في أواخر أيام الصحابة، بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري في القول بالقدر، وانكار اضافة الخير والشر إلى القدر. ونسج على منواله واصل بن عطاء الغزال ... أبو الهذيل أبدع بدعاً في الكلام والارادة وأفعال العباد والقول بالقدر والآجال والأرزاق. النظام انفرد بين السلف ببدع في الرفض والقدر، الملل جـ ١، ص ٣٩ - ٤٢.

(١٣) في أفعال واجب الوجود، الغاية ص ٢٠١ - ٢٨٢؛ في أنه لا خالق إلّا الله، ص ٢٠٣ - ٢٢٣.

(١٤) هذا هو الحال في لمع الأدلة، نهاية الأقوام، الاقتصاد، أساس التقديس، المحصل، المواقف، طوالع الأنوار.

أن الله خالق كل شيء ، ومريد لجميع الكائنات[١٥] . يختفي باب العدل من العقائد المتأخرة تحت وطأة التوحيد والنبوة أي الإلهيات والسمعيات ، ويعم رفض الأسباب العادية واثبات القضاء والقدر نظراً لاثبات سبق القدرة والارادة والعلم حيث لا يفتقر الله إلى أحد سواه ويكون كل ما عداه مفتقراً اليه في شرح العقائد المتأخرة لقول « لا إله إلا الله »[١٦] . وفي بعض الموسوعات المتأخرة تظهر بعض موضوعات العدل بعد التوحيد، مركزة كلها في معنى القضاء والقدر ، وهي العقيدة التي استمرت في وجدان الأمة حتى جيلنا هذا[١٧أ] .

وفي العقائد المتأخرة يضمر العدل أمام التوحيد والنبوة أمام الإلهيات والسمعيات ولا يظهر إلا في نظرية الجواز . ولا يظهر في الأفعال ، ويسقط موضوع الحسن والقبح[١٧ب] . ثم يظهر موضوع التنزه عن الغرض ضمن أفعال العقائد كلها تحت شعار التوحيد . ويظهر استغناؤه ونفي الغرض في أفعاله ونفي الوجوب عليه ، وهي موضوعات الحسن والقبح ، ثم افتقار الغير اليه في وجوب الوحدانية من أوصاف الذات والعلم والقدرة والحياة والارادة من صفات الذات من أجل اثبات عموم الارادة وشمول القدرة على الانسان والطبيعة معاً . وقد تدخل مسائل العدل دون أن يُذكر الاصطلاح في نظرية الجواز مع الرؤية ومع الحسن والقبح العقليين أولاً ، ثم مع كون الحادثات كلها مرادة لله ثانياً، كما كان الحال أولاً . ثم يظهر باب آخر يحتوي على أركان أربعة تتناول موضوع خلق الأفعال[١٨] . فكأن الحسن والقبح العقليين يبدآن العدل وينهيانه . وعندها تصبح العقائد كلها داخلة في نظرية الوجوب والاستحالة ، أربعون عقيدة ، عشرون للواجب وعشرون

---

(١٥) يذكر البغدادي خمسة عشر أصلاً ليس الفعل الحر واحداً منهم ، الفرق ص ٣٢٣ ؛ وهذا هو أيضاً المحال في العقائد السنوسية والعقائد العضدية .

(١٦) الجامع ص ٢٧ .

(١٧أ) الدر ص ١٤٨ ـ ١٥٠ .

(١٧ب) السنوسية ص ٣ ـ ٧ .

(١٨) النظامية ص ٢٥ ـ ٢٧ ، ص ٣٠ ـ ٤٧ ؛ العقيدة ص ١١ .

للاستحالة تظهر مسائل العدل في العقيدة الواحدة والأربعين[١٩] .

وفي بعض العقائد المتأخرة تضم مسائل العدل كلها في عقيدة واحدة من خمسين عقيدة ، وهي عقيدة ، فيما يجوز على الله[٢٠] . والحقيقة أن وضع موضوع خلق الأفعال أي حرية الأفعال وعقله وبالتالي مسؤوليته في أحكام الجواز، يكشف عن ضياعهما كلية واخراجهما عن الوجوب . فالحرية والعقل محتملان وليسا ضروريين ، وهما في الحقيقة يدخلان في الوجوب ، فحرية الإنسان وعقله واجبان . أو من الاستحالة أي استحالة الغاء الحرية والقضاء على العقل . وبالتالي تنقسم أحكام العقل إلى اثنين فقط هما الوجوب والاستحالة واخراج موضوعات الجواز سواء الرؤية أو الأفعال بقسميها ، الحرية والعقل . أما إذا كان الممكن في النهاية ليس حكماً عقلياً بل عملية ايجاد ، وتحقيق للمشروع الانساني أي عملية تحرر ، عملية وجودية ، صيرورة عملية ،قد يكون الانسان حراً وقد لا يكون ، قد يكون عاقلاً وقد لا يكون ، فإن وضع خلق الأفعال في حكم الجواز يكون ممكناً بهذا المعنى كوصف لأفعال الانسان وحريته وليس كدفاع عن الله وحقه المطلق في العلم والارادة والقدرة .

٢ ـ موضوعات خلق الأفعال .

خلق الأفعال اذن أحد مسائل العدل . ولكنه لا يبدو مستقلاً متميزاً عن باقي المسائل في العدل والتي تضم موضوع الحسن والقبح العقليين . بل ان بعض المسائل تظل متداخلة بين الموضوعين ، يصعب معها استقرارها في أي منهما مثل مسائل التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم ، والاستثناء في الايمان ، والآجال ، والأرزاق ، والأسعار التي هي حلقة الاتصال بين الموضوعين ، بين حرية الانسان ومصلحته . يشمل العدل اذن خلق الأفعال وما يتعلق بها من جبر وكسب واختيار واستطاعة وتولد ، ثم الايمان وما

---

(١٩) الكفاية ص ٦٥ ـ ٦٨ ؛ العقيدة ص ١١ ؛ الباجوري ص ١٠ .

(٢٠) الكفاية ص ٦٥ ـ ٦٩ .

يتعلق به من هداية وتوفيق وعون ولطف أو طبع أو ختم أو خذلان ، ثم الآجال والأرزاق والأسعار ، ثم الحسن والقبح والأصلح ثم التكليف وما يتعلق به من أمر ونهي ، ثم بعض الابحاث الطبيعية الناتجة عن فعل الانسان في الطبيعة ، وأخيراً الوعد والوعيد وعذاب الأطفال والبهائم والعوض . وكلها تدخل في موضوعات منفصلة بالرغم من اجتماعها معاً في خلق الأفعال ، والتعديل والتجوير ، والوعد والوعيد ، والايمان والعمل . وقد يدخل فيها موضوع النبوة كما الحال في العقائد المتأخرة عندما الحقت النبوات بالسمعيات بل قد تظهر أفعال الشعور الداخلية ومسائل الكسب والاستطاعة ضمن التوحيد في مساق الارادة(٢١) . ثم تظهر من جديد مع ثلاث مسائل كفروع لعلم التوحيد وهي الخلق والارادة والشفاعة والرؤ ية(٢٢) . وفي هذه المسألة تظهر أساساً أفعال الشعور الداخلية وكأن أصل العدل قد انبثق من أصل التوحيد ، وأنه ما زال في مراحله الأولى حيث يتداخل العدل مع التوحيد محاولاً التحرر منه ويتداخل التوحيد في العدل محاولة اعادة له . وكما تداخلت أوصاف الذات وصفاتها واسماؤ ها تتداخل ايضاً الذات ، أوصافاً ، وصفات ، وأسماء مع الأفعال . ويظهر العدل كأحد أوصاف الذات مرة سلباً في احالة الحجر عليه ومرة ايجاباً في انه صانع الحوادث كلها ضد الدهرية والثانوية والمجوس والفلكية والطبائعية والمعتزلة(٢٣) . وقد وتظهر مسائل خلق الأفعال مباشرة بعد حدث العالم لاثبات شمول القدرة أو الارادة حتى قبل أن تظهر مسائل الذات والصفات(٢٤) . وبعد مسائل الذات والصفات كلها تظهر مسائل الحسن والقبح مستقلين أولاً في فرعين ، الحسن والقبح ، ثم ابطال الفرض والعلة والقول بالصلاح والأصلح ثانياً(٢٥) . كما تظهر بعد مسائل أفعال الشعور الداخلية مثل التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع والأصل والرزق مختلطة

---

(٢١) الانصاف ص ٤٤ ـ ٤٧ .

(٢٢) الانصاف ص ١٤٣ ـ ١٦٨ .

(٢٣) الأصول ص ٨٢ ـ ٨٣ .

(٢٤) النهاية ص ٥٤ ـ ٨٩ .

(٢٥) النهاية ص ٣٧٠ ـ ٣٩٦ ، ص ٣٩٧ ـ ٤١٦ .

ببعض الأسماء مثل الشكر . ولأول مرة تظهر مسألة العدل مستقلة بعد الذات والصفات والأسماء وتشمل خلق الأفعال وموضوعات أخرى مثل الهداية والضلال والآجال والأرزاق وهي أدخل في موضوعات الصلاح والأصلح . بل إن موضوع خلق الأفعال لا يأخذ إلا الثلث ويأخذ موضوع الصلاح والأصلح الثلثين[٢٦] . وتظهر مسائل أفعال الشعور الداخلية في صفة الارادة وانها تعم سائر المحدثات ومتعلقة بجميع الكائنات . ثم تظهر الأفعال الخارجية في نظرية الكسب في باب خاص وهو القدر ثم في باب خاص آخر عن الاستطاعة لاثبات الفعل وانكار التوليد أي انكار تقدم الاستطاعة على الفعل وبقائها بعد الفعل ثم ظهور مسألة الحسن والقبح في باب العدل والتجوير[٢٧] . ويظهر باب خلق الأعمال مضافاً إليه باب آخر في الاستطاعة وحكمهما منفصلين عن باب التعديل والتجوير[٢٨] . وعندما تُعرض العقائد في مسائل متفرقة دون بناء نظري يظهر العدل أولاً في خلق الأفعال ثم في الحسن والقبح[٢٩] . وقد لا يذكر مبحث الأفعال ويُذكر بدله مباحث الجبر والقدر ثم تبدأ المسائل الأولى في خلق الأفعال والمسائل الثانية في الحسن والقبح[٣٠] .

وفي العقائد المتأخرة يأتي العدل بعد التوحيد دون فصل بينهما كما كان الحال في بداية علم أصول الدين . وتظهر مسائل خلق الأفعال والاستطاعة والتوليد ثم الآجال والأرزاق والأصلح[٣١] . وفي بعض العقائد المتأخرة الأخرى يختفي مبحث العدل كلية وينتهي بالرضا بالقضاء والقدر[٣٢] . ويظهر العدل كملحق للتوحيد كما

---

(٢٦) الأصول ص ١٣٠ - ١٥٢ .

(٢٧) اللمع ص ٣٣ - ١٢٢ .

(٢٨) الارشاد ص ١٨٨ - ٢٥٦ .

(٢٩) المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ .

(٣٠) المعالم ص ٧٢ - ٩٠ ، الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ المواقف ص ٣٣١ - ٣٣٤ ؛ التحقيق ص ١٠٦ - ١٥٢ ؛ الرسالة ص ٥٩ - ٨٤ .

(٣١) النسفية ص ٩٦ - ١١٢ .

(٣٢) العقيدة ص ٣ .

كان في البداية[٣٣] . يختفي العدل كلية وتنحصر العقائد في الالهيآت والسمعيات أي في التوحيد والنبوة[٣٤] وفي بعض الحركات الاصلاحية الحديثة يتحول التوحيد من النظر الى العمل وبالتالي تختفي مسألة خلق الأفعال لأنها تكون مناط التوحيد[٣٥] . ولكن تظل مسألة الايمان بالقضاء والقدر موضع الدفاع[٣٦] ، وكأن حل مسألة التوحيد كامن في العدل ، وهو اللقاء الصحيح العضوي بين الأصلين . ويظل الإشكال في أفعال الشعور الداخلية هل هي أدخل في خلق الأفعال أم في الحسن والقبح العقليين أم أنه يصعب التفرقة بينهما لأنها تدخل في أصل واحد وهو العدل أولاً· لأنها حلقة اتصال بين خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين؟[٣٧] ففي العقائد المتقدمة يصعب الفصل بين حرية الأفعال والتعديل والتجوير ومع ذلك يدخل التوفيق والضلال والهدى في خلق الأفعال أكثر من دخول في العدل[٣٨] . وفي العقائد المتأخرة يظهر مستوى الارادة لأفعال الشعور الداخلية ثم ينفي الحسن والقبح والواجبات العقلية ويصبح التوحيد هو الموضوع الأساسي في العدل[٣٩] . وقد تظهر كثير من مسائل العدل في اثبات الخلق ورفض استقلال الطبيعة ، وكذلك في مساق ذكر صفتي القدرة والارادة وشمولها ، ولا يظهر في الجواز الا الصلاح والأصلح[٤٠] . ويظل التذبذب قائماً بين وضعها في خلق الأفعال وبالتالي تكون أقرب إلى حرية الانسان وبين الحسن والقبح العقليين فهي إذن

---

(٣٣) الحصون ص ٢٩ ـ ٣٢ .

(٣٤) المسائل ص ١٤٠ ـ ١٥٠ .

(٣٥) التوحيد افراد الخلق بالعبادة ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً . قال ابن القيم في مدارج السالكين « التوحيد نوعان » نوع في العلم والاعتقاد ونوع في الارادة والقصد . ويسمى الأول التوحيد العلمي ، والثاني التوحيد القصدي الارادي لتعلق الأول بالأخبار والمعرفة والثاني بالقصد والارادة ، الكتاب ص ٢ .

(٣٦) الكتاب ص ١٢ ، ص ١١٠ ـ ١١٣ ، ص ١٣٧ ـ ١٥٦ .

(٣٧) تبدو وكأنها جزء من الصلاح والأصلح عند البغدادي في أصول الدين ، الأصول ص ١٣٠ ـ ١٥٢ .

(٣٨) الفصل جـ ١ ص ١٨ ـ ١٧٢ ص ٧٢ ـ ١٣٧ .

(٣٩) العضدية جـ ٢ ، ص ١٨١ ـ ٢١٧ .

(٤٠) الخريدة ص ٢٣ ـ ٤٤ ؛ الجوهرة ص ١١ ـ ١٥ ؛ الوسيلة ، ص ٣٥ ـ ٤٤ .

أقـرب إلى تنزيـه الله عن فعل الشر . يـدخل الـموضـوع عنـد الأشـاعـرة في الجبـر والقدرة والاستطاعة أي في التوحيد ويدخـل عند المعتـزلة في الحسن والقبـح أي في العدل نظراً لانكـار الأشاعـرة الحسن والقبح العقليين وبالتـالي العدل كـله كأصل مستقل . والحقيقة أن أفعال الشعور الداخلية أقـرب الى الحسن والقبح وتنـزيه الله عن القبائح وباقي مسائل العدل مثل الصلاح واللطف . فمسألة التـوفيق والخذلان والهـداية والضـلال والعون والتيسـير والعصمة والـطبع والختم كلهـا أفعـال شعـور داخليـة تجتمع فيهـا حريـة الأفعال والحسن والقبـح والصلاح واللطف . ولـما كـان الصـلاح واللطف تعبيراً عن ارادة الله في الـواجبات الالهيـة فإنها تكـون أقرب الى حرية الأفعال التي موضـوعها تقـابل الارادتـين الالهية والانسـانية وفي الوقت نفسـه رعاية الصلاح والاصلاح وادراك الانسـان وارادته الحـرة . أما مسـألة الاستثنـاء في الايمان ومسائل الآجال والأرزاق والأسعار فإنها أيضاً بين خلق الأفعال وبين الحسن والقبح العقليين ورعاية الأصلح . وقد تدخـل أفعال الشعـور الداخليـة في موضـوع النظر والعمل أي الأسماء والأحكام نـظراً لأنه يتعـرض للجانب النـظري في العمل وهو الايمان . ولكن الايمان هنا ليس في علاقته بالعمل بل في علاقته كفعل لـلايمان وبخلق الأفعـال بين الارادة الالهيـة والارادة الانسانيـة . ولما كـان مـوضـوع النـظر والعمل من السمعيات فإن البعض قد آثر اعتبار أفعال الشعور الداخلية أمـوراً زائدة لا تدخل ضمن العقليات أي التوحيـد والعدل وأقـرب الى السمعيات أو عـلى أكثر تقدير نقطة انتقال من العقليـات الى السمعيات حيث تندر فيها العقليـات الى أقل درجة وتكثر فيها السمعيات الى أقصى درجة(٤١) .

٣ ـ بناء الموضوع .

الموضوع هو خلق الأفعال وهي التسمية القديمة التي تتسق مع نظريـة الأفعال دفاعاً عن ارادة الله المطلقة ضد ارادة الانسان وحرية اختياره كوليـد جديـد يوأد في

---

(٤١) في البحث في أمور صرح بها القرآن ، وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها ، الطبع والختم والاكنـة والتوفيق والهداية والأجل والرزق والاسعار ، المواقف ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

المهد (الاشاعرة) . ولكن التسمية قد تعني أيضاً خلق الأفعال من جانب الانسان (المعتزلة) تأكيداً على حرية الارادة . وقد استعمل المحدثون منا من مؤلفي الكتب المقررة تسمية الجبر والاختيار اما تحت أثر الغرب أو خضوعا للفكر الشائع . وهي تسمية تظهر الصراع بين وجهتي النظر واعتبار أن الكسب هو الحل الوسط بين الحلين المتعارضين ويجعلونه أقرب الى الاختيار منه الى الجبر لو كان المؤلف عاقلاً أو إلى الجبر منه الى الاختيار لو كان المؤلف تقليدياً ناقلاً .

والتعبير القديم « خلق الأفعال » تعبير محايد لا يوحى بنقل القدماء ولا بتحديث المعاصرين ولكن الخلاف في التفسير حول خلق من ؟ يجعله البعض من جانب المؤله مثل كل شيء ويجعله البعض الآخر من جانب الانسان . وفي هذه الحالة يكون الانسان صاحب أفعاله . أما تعبير « الجبر والاختيار » فهي مقابلة حديثة تضم لفظاً قديماً هو الجبر ولفظاً حديثاً هو الاختيار . ولكن الاختيار لا يعبر عن خلق الأفعال خاصة إذا تم بالطبع . كما أنه يوحي بفعل خارجي محض كأن الفعل يتم عن طريق مقارنة عقلية بين الدوافع وحسابات رياضية بينها ثم اختيار أحدها وكأن الحياة لا تختار بنفسها حسب الدافع الأقوى . ولما كانت « الحرية » لفظاً معاصراً يعبر عن وجدان الأمة كما يعبر عن مضمون المشكلة القديمة ، خلق الأفعال ، أصبح الانسان خالقاً للأفعال يعني أن الانسان حر . لم يصبح الموضوع « مشكلة الحرية » لأن الحرية ليست مشكلة بل هو أمر واقع وتجربة يشهد بها الوجدان وصريح العقل حينئذ يصبح موضوع خلق الأفعال إثباتاً للانسان الحر . وعنوان خلق الأفعال مثيراً للذهن مثل حرية الأفعال . فالخلق يوحي بالإبداع والجدة والمسؤولية مثل الحرية تماماً بل انه أكثر ميتافيزيقية نظراً لارتباط الحرية بابعادها السياسية والاجتماعية . وهو لفظ أكثر أصالة مرتبطاً بالتراث وليس شائعاً في ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب . واستعمال لفظ الخلق بمعنى الحرية استرداد للمفهوم من الله الى الانسان واستعادة للحقوق الضائعة . كان يمكن إطلاق تعبير « الانسان الفاعل » بعد « الانسان الكامل » وقبل « الانسان العاقل » ابقاء على وحدة التعبير وتجانسه خاصة وأن الفعل لفظ قديم . ولكن خوفاً من

امكان اللبس بين « الانسان الفاعل » الذي يمارس حريته بطبعه « والانسان العامل » الذي يحقق النظر في العمل وهو احدى موضوعات السمعيات(٤٢) بقي « خلق الأفعال » أنسب التسميات لأنه بالرغم من قدمه إلا أنه ليس به عيوب القديم(٤٣) . أما « الانسان الحر » فهو تعبير خطابي خارج عن منطق البرهان .

ويمكن تحديد بناء الموضوع تاريخياً أو نظرياً أو وصفياً . فمن الناحية التاريخية بدأت النظريات حول الأفعال أولاً بالجبر ثم حدث رد الفعل ثانياً باثبات الاختيار وأن الانسان خالق أفعاله . وأخيراً جاءت نظرية الكسب كمحاولة للتوفيق بين الجبر والاختيار(٤٤) . هذا هو الجدل التاريخي السائد في معظم موضوعات علم الكلام من الفعل الى رد الفعل ثم الى المركب من الفعل ورد الفعل. حدث هذا في التوحيد في التشبيه ثم التنزيه ثم اثبات الصفات بلا كيف . ولكن من الناحية النظرية الخالصة بدءاً من النظريات غير المؤسسة الى النظرية المؤسسة يبدأ الجبر باعتباره أقل النظريات الثلاث تأسيساً ثم يتلوه الكسب باعتباره أيضاً من أقل النظريات الثلاث تأسيساً ثم يأتي في النهاية خلق الأفعال باعتباره اكثر النظريات تأسيساً . ويرتب القدماء المذاهب طبقاً لرأيهم الخاص ابتداءً من الكسب ثم الجبر ثم خلق الأفعال مما يدل على أن الجبر أقرب الى الكسب وأن خلق الأفعال أبعد منه(٤٥) . ولكن من الناحية الوصفية الصرفة تبدأ نظرية الجبر التي يسهل رفضها

---

(٤٢) أنظر الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل .

(٤٣) « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم ، رابعاً ـ طرق التجديد ، ١ ـ منطق التجديد اللغوي أ ـ قصور اللغة التقليدية ص ١٢٧ ـ ١٣٥ ؛ « وهو لفظ المعتزلة في قولهم بأن العبد خالق أفعاله . وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد المخترع ونحو ذلك ومن رأي الجبائي وأتباعه أنه يعني الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود وتجاسروا على اطلاق لفظ الخالق، شرح التفتازاني ص ١٩٦ .

(٤٤) يمثل الفعل الأول جهم بن صفوان ، ورد الفعل الثاني المعتزلة . يشارك المعتزلة جهم في نفي الصفات وكلهم يختلفون عنه في خلق الأفعال ، وكأن نفي الصفات لا يؤدي بالضرورة إلى اثبات الأفعال وإن إثبات الصفات لا يؤدي بالضرورة إلى الجبر أو الكسب بدليل أن جهم يقول بنفي الصفات وبالجبر في الأفعال .

(٤٥) أفعال العباد وبيان المذاهب فيها . في هذه المسألة ثلاث مذاهب أ ـ مذهب أهل السنة وهو أنه ليس

بتحليل تجارب الانسان الحية للفعل . تتلوها نظرية الكسب التي تظل في اطار الجبر وتنشأ بدافعها الأول وهو الدفاع عن حق الله والاعتراف بحق الانسان ولكن من أجل الدفاع عن حق الله . وأخيراً يأتي خلق الأفعال باعتباره أقرب النظريات الى التجارب البشرية ، بداهتها وصراحتها وطبقاً لمقتضيات العقل والمسؤولية . وهذا الوصف يجعل طرفي النقيض أولاً وثالثاً ، والتوسط ثانياً وهو معارض للجدل التاريخي الذي يبدأ بالجبر ثم بخلق الأفعال ثم بالكسب . ثم تظهر هذه النظريات الثلاث في أفعال الشعور الداخلية ثم الهداية والضلال ، والتوفيق والخذلان ، والايمان والكفر ، ثم في أفعال الشعور العامة كالحركة والسكون والقيام والقعود أي الحركات والسكنات الارادية التي تشارك فيها الأعضاء وهي أفعال الجوارح التي عناها القدماء في تحليلهم للأفعال والتي منها خرجت النظريات الثلاث ، ثم في أفعال الشعور الخارجية في الطبيعة التي تظهر فيها قضية التوليد واعتباره نتيجة ثانية للأفعال في الخارج وليس الى الداخل ، استمراراً للأفعال في الطبيعة سواء في الحركة أو السكون أو الاعتماد والاكوان أو التأليف والتحليل أو في آثار الأفعال المعنوية كالسنن والتقاليد وأثرها في الأجيال التالية. وهو ما لم يفصل فيه القدماء لتركيزهم على أفعال الشعور في الطبيعة وحدها . وهذا الترتيب يبدأ من الداخل الى الخارج واصفاً أفعال الشعور من العمق الى السطح ومن الباطن الى الظاهر . ومن ثم يكون بناء الموضوع رباعياً: أفعال الشعور الداخلية ، أفعال الشعور الخارجية، أفعال الشعور في الطبيعة ، أفعال الوعي الفردي والاجتماعي .

ثانياً : أفعال الشعور الداخلية .

الأفعال نوعان . أفعال الشعور وأفعال البدن ، الأفعال الداخلية والأفعال

= للعبد في أفعاله الاختيارية إلا الكسب فليس مجبوراً كما تقول الجبرية وليس خالقاً لها كما تقول المعتزلة. ب ـ مذهب الجبرية وهو أن العبد ليس له كسب بل هو مجبور أي مقهور كالريشة المطلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاءت. جـ ـ مذهب المعتزلة وهو أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه ولقولهم بقدرة خلقها الله فيه لم يكفروا على الأصح. فالجبرية أفرطوا، والمعتزلة فرطوا وتوسط أهل السنة وخير الأمور أوسطها، التحفة ص ٨.

الخارجية . وقد سمى القدماء أفعال الشعور أفعال القلب ، وأفعال البدن أفعال الجوارح . والقلب ليس آلة عضوية بل يشير الى حياة الشعور الداخلية ، وهي أفعال لا محل لها، على عكس أفعال الجوارح التي في محل سواء في الآلة ، اليد أو الرجل أو الرأس أو في محل الفعل . وبالتالي ارتبطت أفعال الجوارح بالاعتمادات والأكوان والمماسات والحركات والسكنات وكل ما يتعلق بتوليد الأفعال(٤٦) .

١ ـ هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية؟

وأفعال الشعور أفعال مثل أفعال الجوارح تنطبق عليها مقولات خلق الأفعال مثل الحرية والجبر(٤٧) . وأول ايهام بالجبر انما يأتي من اثبات الصفات والأسماء خاصة صفات الفعل وأسماء الفعل المؤثرة في العالم مثل الارادة والمشيئة والأمر والقدرة والخلق والاذن والتكليف والعلم والسخط والغضب . وما دام الأمر وضع على هذا النحو فمن الطبيعي ألا تكون هناك حرية أفعال على الاطلاق، سواء أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية . ومن الطبيعي أن يحدث ذلك ما دامت هناك صفات مطلقة لا يقوى الانسان أمامها شيئاً ، وما دام الانسان قد وُضع في مقابل الله من أجل معرفة أيهما أقدر ! وكأن الحرية تتمثل في علاقة فعل الانسان وارادة الله وقدرته وعلمه وليس بعلاقة فعل الانسان في العالم ، وتحقق

---

(٤٦) جملة مقدورات العباد لا تخرج عن طريقين أ ـ أفعال القلوب سواء كان الفاعل له أحدنا أو الله ، والقلب ليس آلة وإلا كان يصح من الله إيجاد الأفعال في غير القلوب وهو ممتنع . كل أفعال الحر لا يقدر عليها وقد لا يقدر . وأفعال القلوب نحو الارادات والكراهات والاعتقادات والظن والنظر والغم والسرور والندم والخوف والخشية والتمني. ب ـ أفعال الجوارح ، ويصح منا فعلها مما يوجد في المحل من فعل الله ثم لا يصبح من أفعال الجوارح . المحيط ص ٣٥٠ ؛ وفرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح وقال لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته، وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته إن كان حياً لم يمت . وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز . الملل جـ ١ ، ص ٧٧ .

(٤٧) المراد بالأفعال ما يسمى فعلاً لغة إذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان ، حاشية الاسفرايني ص ٩٦.

ارادته في موقف . وقد نشأ الطرف الآخر متعالياً نظراً لاغتراب الانسان عن عالمه ، واسقاطه العالم مـن الحساب وايجاده بديلاً آخر خارج العالم ، فيتـرك العالم الى الله ، كما يترك الدنيا الى الآخرة ، يعيش خارج الدنيا ، ويعيش في الآخـرة قبل الأوان ، يضع الدنيا آخر الزمان ، ويُحضِر الآخرة أول الـزمان ، ويعيش مـع الله قبل تحقيق الرسالة وهو لم يفعل بعد ولم يستحق شيئاً . يأخـذ النتيجة بـلا مقدمـات ، ويحصل على الثمرة بلا جهد ، فتأتي غير ناضجة ، مـرة المذاق . ان اثبـات صفات وأفعـال زائدة على الذات يعطي للذات فـاعليـة مطلقة في العالم تبدو لها من خلال الصفـات والأفعال في مسار الطبيعة والفعل الانساني . ومن ثم لا يكون الفعل الانسـاني حراً لأنه خاضع الى حرية اكبر تتدخل في مساره وفي مسار الطبيعة على حد سـواء[٤٨] . واثبات قدم الصفات يقضي أيضاً على خلق الأفعال لأنه لا يمكن أن يخرج فعل حر حادث من ارادة مـطلقة قـديمة[٤٩] .قـدم الصفات يستلزم قـدم الأفعال مما يؤدي الى نفي

---

(٤٨) عند أهل السنة الله خالق لأفعال العباد كلهـا من الكفر والايمـان والطاعـة والعصيان ، وهي كلهـا بإرادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره ، النسفية ص ٩٦ - ١١٢ ؛ ما شاء الله كـان وما لم يشـأ لم يكن ، والكفر والمعاصي بخلقـه وإرادته ولا يـرضاه ، غني لا يحتـاج إلى شيء ، لا حاكم عليـه ، العضدية جـ ٢ ، ص ١٨١ - ٢١٧ ؛ وعنـد ضرار بن عمـر ، إرادة الله على ضـربين ، إرادة هي المراد ، وإرادة هي الأمر بالفعل . وإرادته لفعل الخلق هي فعل الخلق ، وإرادته لفعـل العباد هي خلق فعـل العباد ، وخلق فعـل العبـاد هـو فعـل العبـاد لأن خلق الشيء هـو الشيء ، مقـالات جـ ٢ ، ص ١٧٨ ؛ وقد أثبت ضرار بن عمر ومحمد بن عيسى (بـرغوث) وبشـر المريسي والنجـار كون الله مريداً أنه لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفـر وطاعـة ومعصية ، الملل جـ ١ ، ص ١٣٣ .

(٤٩) ثم الارادة عند أهل السنة أزلية . وإنما يتصف بالسفه ونقيضه الحادث المبتدأ والذي يحقق ذلك أن من تكسب علماً بالفواحش وفجور من غير حاجة ماسة إليه فذلك سفه منه ، الارشاد ص ٢٤٩ ؛ وأنه لم يزل مريداً وشائياً ومحباً ومبغضاً وراضياً وساخطاً ومواليـاً ومعاديـاً ورحيماً ورحمـاناً ولأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عباده ومشيئته لا إلى غضب يغيره ورضا يسكنه طبعاً له وحنق وغيظ يلحقه وحقد يجده إذ كان متعالياً عن الميل والنفور ، الانصاف ص ٢٤ ؛ وأنه راض في أزلـه ممن علم أنـه بالايمـان يختم عمله ويوافي بـه وغضبان عـلى من علم أنه بـالكفر يختم عمله ويكـون عاقبـة أمره ، الانصاف ص ٢٤ ؛ وقال أصحابنا بأن ارادته صفة أزلية قائمة بذاته ، الأصول ص ١٠٢ ؛ وزعم النجار أن الله لم يزل مريداً لنفسه كما زعم أنه لم يزل عالماً قادراً حياً لنفسه .

الحرية والاختيار سواء كان ذلك في العلم أو القدرة أو الارادة وهي الصفات الثلاث الأكثر تدميراً لحرية الأفعال على عكس الحياة والسمع والبصر والكلام لما كان السمع والبصر تعبيراً عن العلم ووسائل له ، والحياة شرطهما ، والكلام إعلان عنهما. والحياة لا نشعر بها ، والكلام شخصناه في القرآن ومنعناه عن أنفسنا فجعلنا الله متكلماً وأنفسنا بكماً . وتتعلق الصفات الانفعالية أيضاً بالارادة القديمة وبالتالي فإن أفعال الارادة من رضى وغضب وسخط . . . الخ هي أيضاً أفعال قديمة . ان اثبات قدم الارادة يؤدي الى نفي الحرية الانسانية كما أن نفي قدمها يؤدي بالضرورة الى اثبات الحرية الانسانية . ومعظم الحجج التي تُقدم لاثبات قدم الارادة انما تكشف في الحقيقة عن الرغبة في تأكيد عواطف التأليه ووضعها على مستوى الكمال والاطلاق . وإذا كانت صفة واحدة قديمة مثل العلم فلا بد أن تكون باقي الصفات كذلك لأن خلق الارادة يوجب حدوث العلم وتغيره ، وكأن النسق الذهني لصفات الله له الأولوية على حرية أفعال الانسان .

---

(٥٠) عند أهل السنة الارادة صفة لذاته غير مخلوقة لا على ما يقول القدرية، الانصاف ص ٢٦ ؛ وهي المشيئة والاختيار ، الفرق ص ٣٣٦ ؛ ويقدم الأشعري الحجج الآتية لاثبات إرادة الله القديمة : ١ ـ الارادة المخلوقة يلحقها النقصان. ٢ ـ الارادة المخلوقة تعني أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء ألا يكون كان. ٣ ـ إذا كانت مخلوقة يكون إبليس أقوى من الله. ٤ ـ الذي يريد أولى بالألوهية من الذي لا يريد. ٥ ـ وجود أفعال شاء الله أم أبى نقص في الله. ٦ ـ إذا كانت أفعال العباد وتسخطه وتغضبه تكون قاهرة. ٧ ـ كيف لا يكون الله فعالاً لما يريد إلاّ إذا كان ناقصاً؟. ٨ ـ فعل ما لا يعلم وصف بالجهل وعلم ما لا يفعل وصف بالعجز. ٩ ـ الله خالق كل شيء حتى الأفعال. ١٠ ـ لا اكتساب في أفعال العباد ، لا يريد إلاّ الله. ١١ ـ العلم والارادة مطلقان ومتحدان. ١٢ ـ الارادة قديمة ولكن الله لم يرد شيئاً من المعاصي. الابانة ص ٤٤ ـ ٤٩، وتخالف الاباضية (الخوارج) المعتزلة في التوحيد في الارادة فقط لأنهم يزعمون أن الله لم يزل مريداً لمعلوماته التي تكون ولمعلوماته التي لا تكون . والمعتزلة إلاّ بشر ينكرون ذلك . مقالات جـ ١ ، ص ١٨٩ ؛ وعند إحدى فرق الزيدية لم يزل الله مريداً ولم يزل كارهاً للمعاصي ولأن يعصي ولم يزل راضياً ولم يزل ساخطاً، سخطه على الكافرين رضاه بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم، ورضاه عن المؤمنين سخطه أن يعذبهم، وسخطه أن يعذبهم رضاه أن يغفر لهم ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ؛ لذلك يجعل البعض الارادة ليست سابقة على الفعل . إذا كانت طاعة فإنه أرادها وإن كانت معصية فهو كاره لها ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٠ ـ ١١١.

أ - **إثبات صفات العلم والقدرة والارادة**: وأهم الصفات التي يُتذرع بها لاثبات الجبر هي صفات العلم والقدرة والارادة مع الشيئية . والجبر نتيجة لاثبات صفتي العلم والقدرة خاصة لما كانتا هما الصفتان الشاملتان والانجاز انقلاب علمه جهلا وقدرته عجزاً وكأن فعل الانسان الحر مجهول من الله ومعجز له ! ينشأ الجبر في الأفعال من تصور علم الله المسبق بكل ما يحدث في الكون نتيجة لاثبات صفة العلم وقدمها وشمولها . لذلك كان نفي الصفات واثبات حدوثها اثباتاً لحرية الأفعال(٥١) . والحقيقة أن شمول العلم الالهي حق وإلا كان الانسان جاهلاً ، واسبقيته دليل على وجود العلم القبلي وهو أحد مقولات العلم الانساني . وان اثبات الفعل الحر لا يعني اثبات الجهل في العلم بل يعني

(٥١) إذا كان الله علم أن الكفر يكون وأراد ألا يكون ما علم على خلاف ما علم وإذا لم يجز ذلك فقد أراد أن يكون ما علم كما علم ، الابانة ص ٤٦ - ٤٩ . في نفوذ مشيئة الله في مراداته . أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله في مراداته على حسب علمه به . فما علم منه حدوثه أراد حدوثه خيراً كان أو شراً . وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون . وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه على الوجه الذي أراد كونه عليه . وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء أمر به أو لم يأمر به . الأصول ص ١٤٥ - ١٤٦ ؛ وندين أن الله يعلم ما العباد عاملون ، وإلى ما هم صائرون ، وما كان وما يكون ، وما لا يكون إن لو كان كيف كان يكون » ، الابانة ص ١٢ ؛ والرب عالم بجميع المعلومات خيرها وشرها ، ولا يتصف في كونه عالماً بما يتصف به من تكسب العلم منا ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ الحوادث كلها تقع مرادة الله نفعها وضرها ، خيرها وشرها . وإذا دللنا على أن الرب خالق لجميع الحوادث فيترتب على ذلك أنه مريد لما خلق قاصداً إلى إبداع ما اخترع ، لمع الأدلة ص ٩٧ - ٩٩ ، إنه علم من الكفار أنهم يموتون على الكفر ، وأنه مانع لهم من الايمان ، وأن هذا يمنعه عن ارادته فثبت أنه لا يريد الايمان من الكافر ، المحصل ص ١٤٤ - ١٤٥ ؛ المعالم ص ٨٨ - ٩٠ ؛ علم من الكافر أنه لا يؤمن ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ . وعند الأشعري الخروج من علم الله جريمة ، الابانة ص ٥٣ ؛ عند أهل السنة إرادته نافذة على جميع مراداته على حسب علمه بها فما علم كونه أراد كونه في الوقت الذي علم أنه يكون فيه ، وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون ، ولا يحدث في العالم شيء إلا بإرادته ، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن على خلاف القدرية البصرية ، وقولهم أن الله قد شاء ما لم يكن وكان ما لم يشأ أي أنه مقهور مكره على حدوث ما كره حدوثه ، الفرق ص ٣٣٦ ؛ وعند الاباضية أن الله لم يزل مريداً لما علم أنه يكون أن يكون ولما علم أنه لا يكون أن لا يكون ، وأنه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم لا بأن أحب ذلك ولكن بمعنى أنه ليس بآب عنه ولا بمكره عليه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ . أنه عالم من يموت على الكفر عدم إيمانه فامتنع وجود الايمان منه وإلا انقلب علمه جهلاً ، المطالع ص ١٩٣ .

اثبات العلم التجريبي المتغير تحقيقاً للعلم في التجربة وقياسه عليها . علم الله في أحد جوانبه ، خاصة فيما يتعلق بالشرائع والتكاليف ، علم تجريبي معدّل بعدي وهو ما أثبته أيضاً علم أصول الفقه . ان اسبقية العلم لا تعني نفي حرية أفعال الشعور ، فالعلم النظري شيء والواقع العملي شيء آخر . وان من الحكمة التضحية بفعالية العلم ووقوعه من الله عن التضحية بحرية الأفعال الاختيارية من الانسان . فالأولى لن تنال من الله في شيء في حين أن الثانية تمنع الانسان من التكليف . العلم حق نظري ولكن حرية الأفعال حق عملي .

وينشأ الايهام بالجبر من جعل الله قادراً على كل ممكن ومن ثم يكون الجبر نتيجة لنظرية الجائز والممكن والمستحيل . والحقيقة أن هناك فرقاً بين الجواز العقلي والامكان الفعلي . إذ أن الفعل لا يقدر على كل شيء ممكن في العقل . ان الجواز العقلي ليس مطلقاً فامكانيات العقل ليست افتراضاً عشوائياً بل امكانيات قصدية محكومة بإمكانية التحقق وإلا كانت نظريات مجردة لا واقع لها أو لا تتحول إلى واقع . وبالتالي فإن قلب المستحيل واجباً والواجب مستحيلاً افتراض خاطىء لأن أحكام العقل ليست عشوائية بل هي ارادية قصدية حكيمة(٥٢) .

---

(٥٢) كن ويكون أولى بصفته الاقتدار ، اللمع ص ٤٧ ـ ٥٧ ؛ ونسألهم فنقول لهم : أخبرونا كان الله قادراً على منع الكافرين من الكفر والفاسق من الفسق وعلى منع من شتمه من النطق به ومن امراره على خاطره وعلى المنع من قتل من أنبياء أم كان عاجزاً عن المنع من ذلك ؟ الفصل جـ١ ، ص ١٠٥ ؛ يقال للقدرية : هل يجوز أن يعلم الله عباده شيئاً لا يعلمه؟ فإن قالوا ألا يعلم الله عباده شيئاً إلا وهو به عالم . قيل لهم : فكذلك لا يقدرهم على شيء إلاّ وهو عليه قادر ، فلا بد من الاجابة إلى ذلك فيه. فيقال لهم : فإذا أقدرهم على الكفر فهو قادر على أن يخلق الكفر لهم . وإذا قدر على خلق الكفر لهم فلم تثبتوا خلق كفرهم فاسداً متناقضاً باطلاً ؟ وإذا كان الكفر مما أراد فقد فعله وقدره ، الابانة ص ٤٩ ؛ ومن زعم أن العباد يفعلون ويقدرون ما لم يقدر الله ويقدرون ما لم يقدر عليه فقد جعل لهم من السلطان والقدرة والتمكن ما لم يجعله للرحمن، الابانة ص ٦٥ ؛ وأيضاً شرح التفتازاني ص ١٠١ ، حاشية الخيالي ص ١٠١ ـ ١٠٢ ، حاشية الاسفرايني ص ١٠١ ؛ وكل ما قضى العقل بجواز إمكان حدوثه فالرب موصوف بالاختيار عليه ولو فرض احداثه إياه لما كان ممتنعاً ولكان مسوغاً في العقل ، النظامية ص ٢٥ ؛

وجائز بفضله وعدله ... ترك لكل ممكن كفعله

العقيدة ص ١١؛ والجائز في حقه تعالى فعل كل ممكن أو تركه .والدليل على ذلك أنه لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لصار الجائز واجباً ومستحيلاً وهو محال ، الباجوري ص ١٠ .

ولكن الصفة الغالبة في تحليل ذرائع الجبر هي صفة الارادة . الارادة شاملة ، مطلقة وواحدة لا يند عنها شيء ،وبالتالي انضوت جميع الأفعال الانسانية تحتها . وتظهر في البسملات الارادة الشاملة وتثبت على حساب الحرية الانسانية كما تعقد لها أبواب خاصة في نهاية الصفات وكأن المقدمات هي النتائج ، وكأن الأحكام المسبقة هو المطلوب اثباته(٥٣) . والارادة شاملة في الحال وفي المآل ، العبرة بالنهاية وليست بالبداية ، والمحك هو المصير وليس فعلاً واحداً . الارادة هي المشيئة والاختيار والرضى والمحبة . . . الخ وهي صفات أخرى دائمة لا تتغير بتغير الأفعال.والحقيقة أن هذا يدل على الظلم لأن أفعال العباد متغيرة وليس لها حكم ثابت بدليل التوبة والأفعال المتجمدة . لذلك كانت العبرة فيها بالأفعال الختامية ، بالتجارب وحصيلتها النهائية أي بتجربة العمر كله ورصيد الانسان النهائي . وإذا كانت الارادة مطلقة وإلا وقع فيها النقص من وهن وضعف وتقصير عند بلوغ المراد فكأن حرية أفعال العباد تنال من ارادة الله المطلقة وشمولها وتصيبها بالسهو والغفلة أو الضعف والوهن والعجز والتقصير وهو تصور غير كامل للارادة الالهية وكأن ارادة الانسان أقوى من ارادة الله والمسيّر لها والمسبِّبُ لأحداثها(٥٤) ،وجعل القضية من الغالب ومن المغلوب في تحقيق مراد الانسان أم الله . ليست القضية معركة بين الله

(٥٣) نفذت فيها إرادته ، الابانة ص ٤ ؛ مذهب أهل الحق أن الباري مريد على الحقيقة وليس معنى كونه مريداً إلاّ قيام إرادته بذاته ، الغاية ص ٥٢ ؛ الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث والمرادات ، فالحوادث كلها تقع مرادة لله وأنه لا يتصور أن يوجد في الدنيا والآخرة شيء لم يرده من نفع ورزق وأجل وطاعة ومعصية ، والدليل أنه خالق لها قاض ومخترع .

(٥٤) في أن الله مريد لجميع الكائنات لوجوه ، لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله لكان العبد مغلوباً والعبد غالباً وهو محال ، المعالم ص ٨٨ ـ ٩٠ ؛ المحصل ص ١٤٤ ـ ١٤٥؛ في أنه سبحانه مريد لجميع الكائنات من الكفر والايمان والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضر ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ ؛ اعلم أنه لا يجري في العالم إلا ما يريده الله ، وأنه لا يؤمن ولا يكفر كافر إلا بإرادة الله ولا يخرج مراده كما لا يخرج مقدور عن قدرته ، لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع ، ولا يعصي عاص من أعلى العلى إلى ما تحت الثرى إلا بإرادة الله وقضائه ومشيئته ، الانصاف ص ١٥٧ ـ ١٥٩ ؛ انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون ، هذا هو مذهب أهل الحق ، واجماع السلف على ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، المواقف ص ٣٢٠ ـ ٣٢٣ ؛ إنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر ، الطوالع ص ١٩٣ .

والانسان من الغالب فيها ومن الذي يتم مراده دون الآخر . فليس شرفاً لله أن يدخل في معركة مع الانسان كما أن علاقة الانسان بالله ليست علاقة الخصم أو الند. ان دليل الممانعة جائز لأن المراد بين الهين متكافئين على نفس المستوى . أما أن يكون بين الانسان والله فتلك علاقة غير متكافئة على الاطلاق . ومن الطبيعي إذا ما صارع أسد فأراً أو فيل نملة أن تكون الغلبة للأسد أو الفيل .أليست القضية أيضاً ارهاباً لفعل الانسان باتهام الحرية بأنها تجهيل لله وتعجيز له. فالمتكلم أين يقف؟ وفي صف من ؟ دفاعاً عن سلطة الله المطلقة أم دفاعاً عن حرية الانسان ؟ دفاعاً عن القوي أم دفاعاً عن الضعيف ؟ تأييداً للقاهر أم تأييداً للمقهور ؟ دفاعاً عمن ليس في حاجة الى دفاع أم دفاعاً عمن هو في حاجة الى دفاع ؟ تأكيداً على من لا تحتاج ارادته الى اثبات أم اثباتاً لمن تحف بإرادته المخاطر ؟ نصرة للقادر أم نصرة للعاجز ؟ وكون الارادة واحدة محيطة بجميع المرادات على وفق علمه بها، فما علم منه كونه أراد كونه خيراً كان أو شراً وما علم انه لا يكون أراد أن لا يكون ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله، ولا ينتفي ما يريده الله، لا يعني كل ذلك نفياً لحرية أفعال الانسان انما هو الارهاب ، ارهاب الانسان بالوحدانية القاهرة وبالارادة الشاملة لسلب الانسان حرية الاختيار وقدرته على السلوك المتعدد المتغير طبقاً للظروف(٥٥) . ولا معنى لكون ارادة الله ارادة عامة وشاملة لا يؤثر فيها ترتيب الأفعال أو الاختصاص . وان ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت ، ومكان دون مكان ، وزمان دون زمان لا يدل على ارادة خارجية بل على حكمة في الطبيعة وعلى عقل انساني مدبر وعلى خطة عقلية سليمة . وان اثبات الارادة على أنها اختيار أحد الاحتمالات من القدرة المطلقة لهو اسقاط من شعور الانسان بذاته

---

(٥٥) الحادثات كلها مرادة لله ، النظامية ص ٢٧ ؛ الحوادث كلها تقع مرادة لله نفعها وضرها ، خيرها وشرها ، اللمع ص ٩٧ ـ ١٠٠ ؛ الله متفرد بخلق المخلوقات فلا خالق سواه ، ولا مبدع غيره ، وكل حادث فالله محدثه ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ ؛ في أنه مريد لجملة الكائنات من الكفر والايمان والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضر ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٣ ـ ٣٧٨ ؛ وزعم الأشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلاً بل المقدور والمقدور وإن كان بقدر الله ؛ في أنه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافاً للمعتزلة . وقالت الفلاسفة ثبت أنه واحد محض لا يصدر عنه إلا الواحد . وقالت الوجود خير محض فالعقول والأفلاك ، المحصل ص ١٤٠ ـ ١٥٠ .

على التأليه المشخص ، سقوط موضوع الاختيار على الله . وتصور الارادة على أنها تخصيص للقدرة لهو تصور علاقة بين العام والخاص في التأليه المشخص وهو العالم الشامل المطلق الذي لا اختصاص فيه . وتصور أن ارادة الانسان تخصيص لارادة لهو وضع الارادتين معاً ، ارادة الله وارادة الانسان كطرفين متكافئين في علاقة متكافئة وهو وان كان شرفاً للانسان أن يكون طرفاً لله فإنه قد لا يكون كذلك بالنسبة الى الله وبالتالي ينتهي العدل الى انتقاص للتوحيد . وقد ينشأ الجبر من أن ارادة الله المطلقة قد لا تعرف اختصاصاً بالخير دون الشر أو تفصيلاً بين عام وخاص وايثاراً للعام وترك الخاص لأفعال العباد نظراً لشمولها وعمومها واخلاقها ، وبالتالي تكون كالارادة القاهرة ، كالتيار الجارف الذي لا تقف أمامه ارادة أخرى . وان عرفت الاختصاص فإنها تكون مشابهة للارادة الانسانية وكأن ارادة الله تتحدد بالنسبة لارادة الانسان ، وبالتالي تكون ارادة الانسان هي المحددة لارادة الله عن طريق القلب[56] . والارادة والمشيئة شيء واحد . فمن صفات الكمال نفاذ المشيئة . ونفاذ المشيئة مؤيد باجماع السلف على قول « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ! والحقيقة أن نفاذ المشيئة للملك السلطان معارض أيضاً بالثورة عليه وقلبه وعزله ومحاكمته وقتله . كما أن اجماع الأمة أقرب الى اجماع في لحظة معينة لحظة تسليم للسلطان ، لحظة استسلام دون مقاومة ، لحظة انكسار تاريخي وليس كل اللحظات ـ وهو أقرب الى المثل الشعبي والقول المأثور ، ولكنه ليس المثل الشعبي الوحيد . هناك أقوال مأثورة وأمثال شعبية تدعو الى خلق الأفعال والى تحرر الانسان وثورته على الظلم والطغيان . وما الهدف من اثبات عجز البشر وتأكيد عدم قدرتهم على الحركة ، والقضاء على زمام المبادرة من أيديهم ؟ لا مصلحة في ذلك الا للسلطان . لذلك اعتمد على السلطة الدينية لتقرر له ما يريد ولتثبت له

---

(٥٦) في إرادة الكائنات ، مذهبنا أن كل حادث مراد لله حدوثه ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف بل هو مريد لوقوع جميع الحوادث ، خيرها وشرها ، نفعها وضرها ، الارشاد ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ الصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الارادة ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ .

(٥٧) والارادة التي صرف بها أصناف المخلوقات . واعلم أنه لا فرق بين الارادة والمشيئة والاختيار =

البناء النفسي الموروث للأمة منذ الف عام أو يزيد . ليس المهم الحديث عن حق الله بل عن واقع البشر(٥٧) .ليست المشيئة إرادة مشخصة لكائن مشخص بل هي قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ ،أي أنها هي مسار الكون بعد أن يتحقق ، والزمان بعد أن يصبح حوادثاً ووقائعاً وتاريخاً .

ب ـ اثبات الأسماء: ويتخذ الايهام بالجبر الأسماء أيضاً ذريعة، ويعتمد عليها للايحاء بالجبر خاصة وأنها كلها أسماء متعالية تعطي الأولوية المطلقة للفعل الالهي مع أنها مجموعة القيم الانسانية النظرية والعملية ومقاييس للحكم(٥٨) .وأكثر الأسماء

= والرضا والمحبة والاعتبار في ذلك كله بالمآل لا بالحال . فمن رضى سبحانه عنه لم يزل راضياً عنه ولا يسخط عليه أبداً وإن كان في الحال عاصياً ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطاً عليه ولا يرضى عنه أبداً وإن كان في الحال مطيعاً ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٤٤ ـ ٤٥ ، أجمع أصحابنا بأن الحوادث كلها بمشيئة الله واختلفوا في التفصيل ، الأصول ص ١٠٤ ـ ١٠٥ ؛ إن الأمة أجمعت على القول باطلاق هذه الكلمة «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» . وأيضاً فإنه لو أراد شيئاً وأراد غيره شيئاً فوجد مراد غيره دون مراده كان ذلك دليل العجز والغلبة ، الانصاف ص ٤٤ . وزعموا (معارضو أهل السنة) أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ورداً لقوله ﴿ **وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله** ﴾ ، ﴿ **ولو شاء الله ما اقتتلوا** ﴾ ، ﴿ **ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها** ﴾ ، ﴿ **فعال لما يريد** ﴾ ، ﴿ **وما يكون لنا أن** . . إلّا أن يشاء الله ربنا، **وسع كل شيء علماً** ﴾ ، الابانة ص ٧ ؛ وألا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلّا ما شاء الله ، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله ، وأن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله الله ، ولا تستغني عن الله ولا تقدر على الخروج عن علن الله ، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً إلّا ما شاء الله ، الابانة ص ٩ ؛ اجتمعت الأمة على قول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، الفصل جـ٣ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ ؛ وأنه مريد بها لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على ايجاده ، وما يجعله منه كسباً لعباده من خير وشر ونفع وضر وهدى وضلال وطاعة وعصيان. لا يخرج حادث في مشيئته ولا يكون إلا بقضائه وإرادته ، الانصاف ص ٢٦ ؛ ولا يكون حادث إلّا بإرادته ولا يخرج مخلوق عن مشيئته . ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه تعالى فعال لما يريد فإنه يهدي من يشاء ، ويضل من يشاء لا هادي لمن أضله ، ولا مضل لمن هداه ، من يهدي الله فهو المهتدي ، ومن يضلل فلا هادي له » ، الانصاف ص ٢٨ .

(٥٨) في أن الله مريد لجميع الكائنات لوجوه أ ـ كل فعل يصدر عن العبد فالمؤثر فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الايجاب ، وخالقهما هو الله ، وموجب السبب الموجب مريد للسبب فوجب =

شيوعاً للايهام بالجبر هو الخالق. فالله خالق كل شيء في الكون بما في ذلك أفعال الانسان . ومن هنا يأتي اسم « خلق الأفعال » بمعنى أن الله هو الخالق لأفعال الانسان . فإذا كان الفعل يتم بالقدرة والداعي أي بالطاقة والباعث فإنهما يأتيان من الانسان . فلا يعني كون الانسان مخلوقاً أنهما أيضاً مخلوقان . خلق الله الانسان ولكن قدراته ودواعيه من نفسه كما أن الله خلق الطبيعة ولكن قوانينها وحركتها من ذاتها . هناك فرق بين الخلق المادي التكويني للشيء وخلق الفعل الحر من الخلق الأول . فليس الانسان خالقاً لبدنه ولا لقواه ولا لموقفه الاجتماعي ومع ذلك فهو خالق لفعل ، مسؤول عن نشاطه(٥٩) . قد يكون الهدف من الخلط بين الاثنين هو القضاء على استقلال الانسان وايهام له بالتبعية وأن وجوده قائم على أساس من

= كونه مريداً للكل ؛ أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون ، هذا هو مذهب أهل الحق لأنه خالق الأشياء كلها ، وخالق الشيء بلا إكراه ، مريد له ، المواقف ص ٣٢٠ ـ ٣٢٣ ؛ انه تعالى خالق الأشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الأشياء بخلقه وإرادته ، شرح الدواني جـ ٢ ، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ عند أهل الحق والاثبات الباري قادر على أن يخلق إيماناً يكون عباده به مؤمنين وكفراً يكونون به كافرين ، وكسباً يكونون به مكتسبين ، وطاعة يكونون بها مطيعين ، ومعصية يكونون بها عاصين ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٦ ؛ قول أصحاب الحديث والسنة . وأقروا أنه لا خالق إلاّ الله ، وأن مشيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً ، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره . ويؤمنون بقضاء الله وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومره ، ويؤمنون بأنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً إلاّ ما شاء الله كما قال ، ويلجئون أمرهم إلى الله ، ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت ، والفقر إلى الله في كل حال ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢١ ؛ ويقرون بأن الله مقلب القلوب ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٢ ؛ الله خالق الكفر والمعاصي ، الابانة ص ٤٦ ـ ٤٩ أنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لأنه موجد للكل ومبدعه . أنه موجد كل شيء ومبدعه بالاختيار. ومن جملة الشر الكفر والمعصية وكل ما أوجده بالاختيار يكون مريداً له الطوالع ص ١٩٣ .

(٥٩) وعند الجبرية أن الله خلق المؤمنين مؤمنين ، وخلق الكافرين كافرين ، وابليس لم يزل كافراً وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الإسلام ، والانبياء كانوا أنبياء قبل الوحي وكذا أخوة يوسف كانوا أنبياء وقت الكبائر . وقال أهل السنة والجماعة صاروا أنبياء بعد ذلك ، وإبليس صار كافراً . وهذا لا ينافي كونه كافراً عند الله باعتبار تعلق علمه بأنه سيصير كافراً بعمله ولو كان جبراً محضاً لما صدر من إبليس طاعة ولا من أبي بكر وعمر معصية ، شرح الفقه ص ٤٦ ـ ٤٧ .

خارجه في حياته ورزقه وأفعاله فتنتفي المسؤولية ويقضي على المعارضة ، واعطاء الأولوية المطلقة للعلة الأولى أي السلطة على العلل الثانية أي المعارضة. أن كون الله خالق الكون هو حق طبيعي له ولكن ذلك لا يعني أنه خالق للأفعال كحق معنوي ، وكونه خالق الانسان الحر لا يعني أنه خالق الفعل الحر . هناك حرية داخل الكون ، في الطبيعة ، وفي نطاق الأفعال ، في الانسان . هناك قوانين مستقلة كون وطفرة وظهور . ان كون الله خالق الكون والانسان لا يمنع الانسان من أن يكون خالقاً حراً ، مؤثراً في الكون ومغيراً للنظم الاجتماعية والسياسية . بل إن ضرورة أفعال الانسان الحرة هي إكمال لأفعال الخلق وإعادة لنظامه الطبيعي . إن الاستنباط العقلي لا يحكم على التجارب الحسية ، والاستدلال الصوري لا يقضي على الواقع المشاهد . فكون الله خالق كل شيء لا ينتج منه استدلالاً أنه بالتالي خالق الأفعال وبالتالي فالانسان ليس خالق أفعاله ، وبالتالي فهو ليس حراً مسؤولاً وبالتالي في حاجة إلى وحي وارادة مطلقة فتأتي السلطة السياسية المطلقة وتقوم بالدور . ان الجبر انكار لحرية الانسان ولتجدد أفعاله بل وإنكار للتغير والقرار الحر والصراع والتاريخ . إذا كان كل شيء محدداً من قبل فإنه لا فعل ولا تغير ولا تاريخ ، وتكون حياة الانسان وصراعاته وهماً في وهم وخداعاً في خداع . إن الابتهال والدعاء والسؤال لله لا تعني أن الانسان ليس خالقاً لأفعال الشعور الداخلية بل هي أقرب إلى تقوية الذات وتحمية الشعور وعقد العزم وإلا وقعنا في فلسفة السؤال وفي موقف الشحاذة[٦٠] . ولما كان خلق أفعال الشعور أسهل من خلق الأجسام فإنه ليس من كمال الله أن يكون قادراً على خلق الأضعف . وما دام الاستنباط وارداً فإن كان الله قادراً على خلق الأجسام فإنه طبقاً لقياس الأولى يكون قادراً على خلق الأفعال ويكون إثبات خلق الله للأفعال تحصيل حاصل

(٦٠) الارشاد ص ١٩٥ ـ ١٩٨ ؛ فلسفة السؤال هي التي يعنيها محمد اقبال حيث يرى أن علاقة الانسان بالله ماداً يده طالباً العون أقرب إلى موقف السائل الذي لا يعتمد على ذاته وجهده ونشاطه وخلقه الذاتي لاقامة حياته . ضرب الكليم .

بالنسبة للتوحيد ويقضي على حرية الأفعال وعلى خلق الانسان لأفعاله بالنسبة للعدل . ويكون الهدف هو توجيه التوحيد لتقويض العدل كأساس نظري عقائدي لتصدي السلطة للقضاء على المعارضة . صحيح أن حرية الأفعال تتحقق في موقف وفي مجموع من الارادات الخارجية ، تقابلها العقبات ، وتتحداها القوى ومع ذلك تظل أفعالاً حرة للشعور ، ثابتة وباقية . وما الارادة الخارجية المطلقة الشاملة إلا اختصار لمجموع الارادات المقابلة ، والعقبات المواجهة ، ومكونات الموقف الاجتماعي الذي تتخلق فيه أفعال الانسان . أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة حتى يمكن الحكم عليها وعلى مسؤولية الانسان عنها . والخطأ في تصور الارادة العامة المطلقة والشاملة إعتبارها مشخصة لمريد مشخص وليس احالة مختصرة الى « الموقف الحياتي » الذي يتم منه خلق الانسان لأفعاله كما أنها تشير الى أنه لا يوجد شيء لا يمكن تطويعه أو يند عن الارادة حتى يدرك الانسان العالم خاضعاً للفعل وامكانيات التغيير .

وقد ينشأ الايهام بالجبر من تصور الله ملكاً والانسان مملوكاً ومن الطبيعي أن يكون من حق الملك التصرف في مماليكه ! وهذا تصور مهين لله وللانسان على السواء . فالله ليس ملكاً فقط بل هو عادل حكيم ، ومن سمات الملك العدل والحكمة . وهما يقتضيان أن يكون الانسان خالقاً لأفعاله حتى تصح المسؤولية ويقع الاستحقاق ، الثواب والعقاب . وهل المتكلم مدافع عن حق المالك أم عن حق المملوك ؟ هل هو مدافع عن حق الحاكم أم عن حق المحكوم ؟ لذلك سهل على المتكلم في الدنيا أن يُنَصِّب نفسه مدافعاً عن حق الملوك والأمراء والسلاطين مبرراً لأفعال الحكام والخلفاء والرؤساء ما داموا أصحاب سلطة ، وما داموا أولي الأمر مما جعل البعض الآخر يدافع عن حقوق المحكومين والمظلومين والمضطهدين ويأخذون صف الشعوب المغلوبة على أمرها . تمثل تراث السلطة الارادة المطلقة وتمثل تراث المعارضة خلق الانسان لأفعاله ، ودخلت معارك التفسير والمذاهب والعقائد في أتون الصراعات الاجتماعية والسياسية[٦١] .

---

(٦١) ويعتبر ذلك القدماء دليلاً عقلياً! فالملك إذا أجرى في ملكه ما لا يريد دل ذلك على نقصه أو

ومن الأسماء التي توهم بالجبر أن الله كامل ، وأن تصور أي فعل حر مستقل عنه هو نيل من كماله وكأن الكمال لا يثبت إلا على حساب حرية أفعال العباد . وهو قريب من تصور الله كملك والعالم كله كمِلك له ، وكأن الكمال الالهي لا يثبت إلا بنقص الانسان وخراب العالم(٦٢) . وما أسهل الانتقال من الله الملك الى السلطان الملك ما دامت عقائد الناس قد انغرس فيها الملك وأصبح الملك تكويناً نفسياً لهم وبناء شعورياً يوجههم ، وثقافة يومية تغذيهم . وقد تكون الصورة ليس

= ضعفه أو عجزه ، والله موصوف بصفات الكمال لا يجوز عليه في ملكه نقص ولا ضعف ولا عجز فكيف يكون في ملكه ما لا يريده ، ويريده أضعف خلقه فيكون . كلا أن يأمر بالفحشاء أو يكون في ملكه إلا ما يشاء ، الانصاف ص ١٦١ - ١٦٢ ؛ نفس صورة المالك في حاشية الاسفرايني ص ٩٩ ؛ وحكى أن القاضي عبد الجبار الهمذاني دخل على الصاحب بن عباد وعنده أبو اسحق الاسفرايني فلما رأى الاستاذ قال : سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال الأستاذ: سبحان من لا يجري في ملكه إلاّ ما يشاء، شرح التفتازاني ص ٩٩؛ شرح الخيالي ص ٩٩ - ١٠٠، أخبر أن منهم من رحمه وأراد رحمته دون غيره فصح أنه لا يكون من عباده ، ولا يجري في ملكه إلاّ ما أراده وقضاه وقدره ، الانصاف ص ١٥٧ - ١٥٩ ؛ لا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده لأنه لو كان في سلطان الله ما لا يريده لوجب اما اثبات سهو وغفلة أو اثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده ظلماً. لم يجز ذلك على الله استحالة أن يكون في سلطانه ما لا يريده . . . فإن قال : خبرونا عن ملك من ملوك الدنيا لو مر برجل مقعد زعين أعمى فشتمه والملك لا يريد شتمه اتقولون أن الملك يلحقه في ذلك ضعف ووهن وتقصير عن بلغ ما يريده إذا أراد ألا يشتمه فشتمه؟ قيل أجل! وإلاّ كان ضعيفاً وهنا! اللمع ص ٤٧ - ٥٠ ؛ لا يجوز أن يكون في سلطان الله من اكتساب العباد وما لا يريده وإلاّ كان نقصاناً أو سهواً أو غفلة أو ضعفاً أو تقصيراً ، وأن توجد المعاصي شاء الله أم أبى ، والله لم يزل مريداً على الحقيقة ، الابانة ص ٤٦ - ٤٩ .

(٦٢) اتفق مثبتوا الصانع على تعاليه وتقدسه عن سمات النقص ووخر القصور ثم اتفق أرباب الألباب على أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال . ونقيض ذلك دليل نقيضه . فإذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجري من العباد فالرب كاره له وهو دافع على كراهته فقد قضوا بالقصور وقالوا : أراد الرب ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، ولم تنفذ إرادته في خليقته ، ولم تجر مشيئته في مملكته ، ووقع كثير من الحوادث كما أراد إبليس وجنوده ، الارشاد ص ٢٤٠ - ٢٤١ ؛ قد قضت العقول بأن تصور الارادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الامارات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالعجز والقصور ، ومن رشح للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل مملكته ضعيف المنة ومضاع الفرصة . فإذا كان ذلك يزري على من ترشح للملك فكيف يجوز ذلك في صفة ملك الملوك ورب الأرباب . لمع الأدلة ص ٩٧ - ٩٩ .

فقط المالك أو الكامل بل السيد ، بالرغم من أن السيد ليس من الأسماء . فالسيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشيء ولا يريده منه . وكأن الله محتال ، وكأن الله خادع للعبد ، موقع له في شر أعماله ، يأمره بالشيء ولا يريده منه . فالشيء لا يكون مراداً ويؤمر به ! والفعل لا يكون قصداً ثم يأتي مخالفاً للقصد وإلا انفصل النظر عن العمل . وإذا اختلفت الأفعال فإنما يرجع ذلك لإختلاف الأحكام وسلم القيم(٦٣) .

والقول بالالجاء هو أقرب الى الجبر منه الى الاختيار . وهو في حقيقة الأمر حجة جدلية للرد على الجبر في أنه إذا كان الله مريداً لكل الأفعال فالأولى أن يريد الطاعات وأن يلجىء العباد اليها بدلاً من أن يلجئهم إلى المعاصي ويعذبهم ، وتنزيهاً لله عن الشر وفعل القبائح . فهي حجة جدلية صرفة وليست شهادة واقعية لاثبات أن الله لا يتدخل في ايمان العباد أو كفرهم وإلا لجعلهم جميعاً مؤمنين . ونحن لا نتحدث إلا عن الأفعال في الدنيا وليس عن الأفعال في الآخرة التي لا نعلم عنها شيئاً والتي لم نشاهدها ولم نعشها ولم نعرفها إلا بقياس الغائب على الشاهد . خلق الايمان بالالجاء هو أيضاً جبر وليس فعلاً اختيارياً . وإذا كان الهدف هو اثبات قدرة الله دون قدرة الانسان فالأولى اثباتها مباشرة دون ما حاجة الى الالجاء ، ولماذا اللف والدوران عن طريق الانسان ؟ وهل الله يتخذ الانسان ذريعة أو خديعة ؟(٦٤) .

---

(٦٣) شرح التفتازاني ص ٩٩ ، حاشية الاسفرايني ص ٩٩ ؛ يقدم الأشعري حجة أن قتل ابن آدم لأخيه وأنه في نفس الوقت أراد ألا يقتل أخاه لئلا يعذب . أراد قتل أخيه ولم يكن سفيهاً . وكذلك يعتمد على آيات مثل «رب السجن أحب إليّ مما يدعونني إليه» والسجن معصية ولم يكن سفيهاً . كما يعتمد على آيات أخرى مثل ﴿ لو شاء الله ما اختلفوا ﴾ ، الابانة ص ٤٦ - ٤٩ .

(٦٤) تقول المعتزلة الله قادر أن يُلجأ العباد إلى فعل ما أراده منهم ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٧ ؛ فإن قالوا : الرب قادر على أن يرد الخلائق إلى طاعته قهر وقسراً - ويظهر آية تظل رقاب الجبابرة لها خاضعة . لمع الأدلة ص ٩٧ - ٩٩ ؛ قالت المعتزلة لو شاء الله لاضطرهم إلى الإيمان فآمنوا مضطرين فكانوا لا يستحقون الجزاء في الجنة ، الفصل جـ ٣ ، ص ١١٤ - ١١٦ ؛ وقال أبو الهذيل إن الباري يضطر عباده في الآخرة إلى صدق يكونون به صادقين ، وكلام يكونون به =

جـ ـ حجج الجبر : ويعتمد الايهام بالجبر على عديد من الحجج النقلية أكثر من اعتماده الحلول المتوسطة بين الجبر والاختيار وأكثر من اعتماد التجربة الواقعية لخلق الانسان لأفعاله، وذلك لأن الجبر كان نظرية السلطة تستعملها لفرض نفسها وقبول الناس لها . ومن ثم تستعمل السلطة السياسية حجج السلطة الدينية حتى يكون الموضوع والمنهج من النوع نفسه . ولأنه يصعب الدفاع عن الجبر عقلاً فإنه لا سبيل إلا الدفاع عنه نقلاً . وحجة النقل بإعتباره سلطة هي في الحقيقة اختيار لنقل أو إسقاط من الأهواء والمصالح على النقل وابتسار ما يتفق معها منه . ومن ثم لا يوجد نقل إلا ومعه نقل مضاد طبقاً لأهواء ومصالح متعارضة . ويكون الخلاف في التفسير هو في حقيقة الأمر تعارض بين المصالح . ولما كان في كل مجتمع سلطة ، ومعارضة، قاهر ومقهور ، أغنياء وفقراء ، علية ودهماء ، أقلية مسيطرة وأغلبية مقهورة ، ظهر النقل نقلين كل فريق يبتسر من النقل ما يتفق معه في مجتمعه، النقل فيه حجة وسلطة وهو مصدر للشرعية والطاعة . وما أسهل اتهام كل فريق بسوء التأويل أو سوء الفهم للآيات واستعداء النصوص على المواقف الفكرية التي تعبر عن المواقف السياسية أي استعداء السلطة على الخصوم خاصة وأن السلطة السياسية هي الحارس للسلطة الدينية وأن سلطة الحاكم هي الحارس لسلطة الكتاب والمستمدة منه . والنصوص متشابهة خاصة فيما يتعلق بالمتشابهات تعبيراً عن

= متكلمين فيلزمه أن يجوّز القدرة أن يضطرهم إلى كفر يكونون به كافرين ، وجور يكونون به جائرين وإلا كان منافقاً ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ ؛ الرب قادر على الخلق واضطرهم إلى الأعيان بأن يظهر آية تظل لها اعناق الجبارة خاضعة . وإنما كان يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدراً على سوق الخلق اقتهاراً واقساراً إلى ما أراد ، الارشاد ص ٢٤١ ـ ٢٤٣ ؛ وقال محمد ابن عيسى : لو الجأهم لم يكونوا مؤمنين. وكذلك لو ألجأهم إلى العدل لم يكونوا عادلين . وكذلك لو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين لأنهم أمروا أن يأتوا بالايمان طوعاً وأن يتركوا الكفر طوعاً . فإذا أتوا به كرهاً وتركوا الكفر كرهاً لم يكونوا مؤمنين ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٧؛ ولا يوصف الباري بأنه قادر على أن يخلق جوراً لغيره . وأنكر أكثر أهل الاثبات أن يكون الباري موصوفاً بالقدرة على أن يضطر عباد إلى إيمان يكونون به مؤمنين، وكفر يكونون به كافرين، وعدل يكونون به عادلين، وجور يكونون به جائرين مقالات جـ ٢ ص ٢٠٦ .

هـذا الموقف الاجتمـاعي المـزدوج وإعـطاء كـل فـريق حقـه في النضـال السيـاسي والاحتكـام الى السلطة الشرعيـة . فـإذا مـا أعـطى في بعض النصـوص المتشـابهـة الأولوية للفعـل الالهي على الفعـل الانساني فـإنما يكـون ذلك تـأدباً وتـأكيداً للحق النظري الشرعي لله . كما أنه يكون في سياق خاص تدعيماً للمعارضة وتشجيعاً لهـا وتقوية لحقها ورفعاً لمعنوياتها حتى لا يقع الفعل الانساني تحت منظور قصير فيصـاب بـاليأس والتشـاؤم والاحباط . فـلا تخـرج الآيـات من سيـاقهـا أي من « أسبـاب النـزول » . وقد نـزلت أمثال هـذه النصوص في مجتمـع ديني في أول عهـد النـاس بالرسالة دفعاً للايمان ، وتأكيداً للألوهية كعامل نصر فريد ليس له وجود عند الآخر في مـرحلة الفتح وليس تـدعيماً لفـريق ضد فـريق داخل المجتمـع الجديـد ، وليس نصرة للسلطة على حساب المعارضة بعد قيام الدولة(٦٥) .

---

(٦٥) مثلاً تُستعمل آيـات ﴿ لو شـاء لجعل النـاس أمة واحـدة ﴾ ، ﴿ لو شـاء ربك لجعـل الناس أمـة واحدة ، ولا يزالون مختلفين إلَّا من رحم ربك ﴾ ، وهذا لا يفيد الجبر بـل يفيد التعـود والتأكيـد على خصوصية الفعل الانساني وَالواقع البشري . ﴿ ومن يرد الله أن يهديه يشرح صـدره للإسـلام ومن يـرد أن يضلله يجعل صـدره ضيقاً حـرجا ﴾ ولا يعني ذلـك الجبر لأن الآيـة شرطيـة بحـرف « من » والأولوية في الشرط للفعل الانساني ، فالفعل الانساني هـو فعل الشـرط والفعل الإلٓهي هـو جواب الشرط . وكذلك آيات مماثلة كلها شرطية مثل ﴿ ولو أننا نزلنا عليهم الملائكـة . ما كـانوا ليؤمنوا إلَّا إن شاء الله ﴾ ، ﴿ ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً ﴾ ، ﴿ ولـو شاء ربـك لآمن من في الأرض كلهم جميعـاً ﴾ ، ﴿ ولو شـاء الله لجمعهم على الهـدى ﴾ ، ﴿ ولو شـاء ربك لآمن من في الأرض ﴾ ، ﴿ ولـو شئنا لأتينـا كل نفس هداها ﴾ ، ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ ، ﴿ لـو يشاء الله لهـدى الناس جميعاً ﴾ . . . الخ .أمـا الآيات الأخـرى الخبريـة فـإنها تعبر عن الحق النـظري وليس عن التـدخـل الفعـلي لله مثـل ﴿ ولقـد ذرأنـا لجهنم كثيـراً من الجن والانس ﴾ ، ﴿ ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم ﴾ ، ﴿ فعال لما يريد ﴾ ، ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يـريد بكم العسر ، ولتكملوا العدة ، ولتكبروا الله على ما هداكم ﴾ ، ﴿ الله يريد الآخـرة ﴾ ، ﴿ يريـد الله أن يخفف عنكم ﴾، ﴿ ما كانوا ليؤمنوا إلَّا أن يشاء الله ﴾ ، ﴿ إنما قولنا للشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون ﴾ ، ﴿ إنما يريد الله ليعذبهم في الحياة الدنيا ﴾ ، ﴿ أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم﴾ .فمنها ما يرجع إلى الصفات السبع خـاصة الارادة ، وهـو حق نظري مـطلق وشامـل لله وليس تنفيذاً فعلياً يقضي على حرية الانسان . والبعض الآخـر منه تعليم وتشـريع للتيسـير واليسر وتكليف مـا يطاق واعتـراف بحدود القدرات الانسانيـة وامكانيـاتها . وبعض الحجـج النقلية من =

كما يعتمد الايهام بالجبر على شبهة لا تثبت الجبر بقدر ما تثبت حرية الانسان وتعبيره عنها بأعمال العقل وقدرته على الرفض . وهي شبهة مستمدة من قصص وليس من حكم ، وهي قصة ابليس في صراعه مع الله . فالعلم السابق بوقوع الحوادث لا يمنع من اختراق الحرية الانسانية لهذا العلم وايقاع الحوادث على نحو غيره اثباتاً لحرية العقل ، واعلاناً على أن العلم الالهي المسبق ليس جبراً للأفعال أثناء تحققها وعلى الفرق بين الحق النظري والأداء العملي . كما تشير القصة إلى أن الانسان سيد الكون ، وله تخضع كل المخلوقات لأنه هو الفاعل الحر ، وغيره من الكائنات الطبيعية أو الالهية لا حرية لها بل يتمثل ويطيع ولا اختيار آخر ولا بديلاً لا فرق في ذلك بين الأرض والسماء وكل الموجودات الطبيعية وبين الملائكة والجن والشياطين . كما تدل القصة على أن لكل فعل حكماً ، وأن كل حكم يتضمن جزاء ، وأن إنكار سيادة الانسان على الكون حكم يتطلب جزاء . وتشير أخيراً إلى أن الانسان بين عالمين ، الإقدام والإحجام ، التقدم والنكوص ، الرفعة والذل ، والحرية هي التي توجه الانسان بين هذين العالمين . الانسان هو المتحدي ، وحريته تظهر في المقاومة ، مقاومة الاغراء ، والنظر إلى ماهو أبعد ، والتضحية ، وعدم الاستسلام . القدرة واحدة ، والارادة واحدة سواء على الكفر أو على الايمان . والمحك هو الاختيار القائم على العقل والروية والقصد(٦٦) . وتكون الحرية داخلية

= الحديث ، والحديث التخييلي عن أهل الجنة والآخرة شيء والدنيا شيء آخر ، فالآخرة دار ثواب والدنيا دار عمل ، الآخرة دار جزاء والدنيا دار فعل . وقد يستشهد بأقوال الأنبياء السابقين مثل شعيب وموسى وذلك تعليم في بداية الوحي ومراحله السابقة وغرز لأولوية الفعل الإلهي على الفعل الإنساني لدى العبرانيين القدماء الذين كانوا ينكرون الفعل الإلهي وذلك لايجاد التوازن في الشعور الانساني بين الفعلين ، الفصل جـ٣ ، ص ١١١ - ١١٤ ؛ الانصاف ص ٤٠ - ٤٣ ، ص ١٥١ - ١٥٩ ؛ حاشية الخيالي ص ٩٧ - ٩٨ ؛ الابانة ص ٤٨ - ٥١ ، ص ٥٢ - ٥٣ ؛ المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ .

(٦٦) شبهات إبليس سبعة مروية في الكتب المقدسة جميعها منها أربعة تتعلق بخلق الأفعال وهي بلسانه كالآتي : ١ - علم الله قبل خلق أي شيء يصدر عني ويحصل مني فلم خلقني أولاً وما الحكمة من خلقه إياي؟ . ٢ - إذا خلقني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت وأطعت فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له؟ وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد أن لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي؟ ٣ - إذا خلقني وكلفني على الاطلاق ، وكلفني بهذا التكليف على الخصوص فإذا لم =

صرفة ، غير مرئية ، حرية الايمان وعدم الايمان ، وهذا لا يتأتى إلا من الوعي الخالص المستقل عن شوائبه المادية من مصلحة ، وغاية قصيرة ، وصغائر. أفعال الشعور الداخلية إذن أفعال حرة بقدر ما هي مرتبطة بغايات الانسان وأهدافه واتجاهاته . للانسان السيطرة عليها بالعلم والارادة والقدرة والحياة . قد لا تبدو فيها حرية الأفعال ظاهرة ولكنها أفعال حرة بتحليل التجارب الشعورية واستبطان أفعال الشعور . ولماذا يثبت قياس الغائب على الشاهد في الصفات ويُنفى في الأفعال ؟ وإذا كان هذا المقياس أساس الفكر الديني كله بصرف النظر عن موضوعاته ، التوحيد أم العدل فلماذا يُستعمل في التوحيد دون العدل ؟ لماذا لا يكون الشاهد هو اثبات خلق الأفعال وبالتالي قياس الغائب عليها قلباً ؟ الا تثبت التجربة أن الانسان صاحب أفعاله ؟ ولماذا ابتسار التجربة الانسانية وأخذ ما اتفق منها مع الموقف الديني السياسي المسبق الذي يعطي الأولوية للفعل الخارجي لله أم للسلطان على الفعل الانساني ؟ إن التجارب المضادة لحرية الانسان وخلقه لأفعاله لا تثبت الجبر، بل تبني امكانات القدرة البشرية وحدودها وموانعها وعقباتها من أجل إظهارها وشحذها واعادة النظر في طرق ممارستها ، فهي معها لا ضدها ، وجزء منها لا خارجاً عنها(٦٧) .

د ـ خطورة الجبر : إن الايهام بالجبر لو نجح إلى أن يتحول عقيدة ليؤدي لا محالة

= أسجد فلم لعنني وأخرجني من الجنة؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحاً إلاّ قولي لا أسجد لك؟ ٤ ـ إذا خلقني وكلفني مطلقاً وخصوصاً فلم أطع فلعنني وطردني فلم طرقني إلى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستي فأكل من الشجرة المنهي عنها وأخرجه من الجنة معي؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم وبقي خالداً فيها؟، الفصل ص ١٠٠ ـ ١٠١ ؛ الابانة ص ٥٠ ـ ٥١ .

(٦٧) ثم إن من قاس الغائب على الشاهد ها هنا فهو يعترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجود على الحقيقة بل الوجود في حقه ليس إلاّ الاكتساب بخلاف ما في الغائب . فإذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد فأنّى يصح القياس؟ الغاية ص ٤٧ .

إلى ضياع حرية الأفعال وبالتالي القضاء كلية على الانسان بلا ارادة وفي عالم لا يحكمه قانون ، وكل شيء فيه خاضع لارادة مطلقة ومشخصة لا يقوى أمامها شيء سواء قانون الاستحقاق أو قانون الطبيعة ؟ كما يجعل الجبر الله مسؤولاً عن الشرور في العالم ، وهو تناقض مع طبيعة الله الخيرة إذ أنه يضيف القبائح إلى الله ويجعله مثل الشيطان مصدراً للشرور ، وبالتالي يُحال موضوع خلق الأفعال الى موضوع تنزيه الله عن القبائح أي إلى الحسن والقبح العقليين وما يتعلق بهما من صلاح وأصلح وغائية وقصد . والأخطر من ذلك كله هو تحول الجبر الميتافيزيقي العام الى عقيدة القضاء والقدر الخاصة وأثرها في سلوك الأفراد والجماعات ، وجعل الناس راضين بها ومنعهم من القدرة على الحركة والتغير والثورة . ثم ترسخ العقيدة في وجدان الأمة وبالتالي تستمر مرحلة التخلف بكل مظاهره من طغيان داخلي وقهر خارجي وتبعية وانحياز وضياع لاستقلال الأمة وحريتها . ثم توجد أنظمة تسلطية تقوم بالدور نفسه وتتحدد مصالحها مع السلطة الدينية القائمة فيصبح الجبر الدعامة النظرية للنظم القائمة وتُستأصل المعارضة التي تروّج لخلق الانسان لأفعاله باعتبارها ضد الارادة الالهية وهي في الحقيقة ضد ارادة السلطان . وما أسهل أن يدافع الانسان عن الله وحقه المطلق الثابت ولكن ما أصعب الدفاع عن الانسان وحقه المهضوم الضائع وعن حقوق الشعوب . ما أسهل الدفاع عن حرية أفعال الله التي لا نزاع فيها وما أصعب الدفاع عن حرية أفعال الانسان التي تنكرها كل النظم السياسية ويسقط دفاعاً عنها المناضلون والشهداء . جبر الأفعال مزايدة على الله تكشف عن مناقصة في الانسان . تأخذ بالطريق السهل وتترك الطريق الصعب ، تدخل في معركة مكسوبة سلفاً اعتماداً على سلطة الدولة وتترك المعركة القائمة بالفعل اعتماداً على حق الشعوب وعلى قوى المعارضة . ان اثبات قدرة الذات المشخصة وإثبات عظمتها بالنسبة لقدرة الانسان هو اثبات الفيل للنملة أنه قادر على ما هي قادرة عليه . وذلك يقوم على الايحاء بأن الفيل ليس فيلاً بل مجرد وهم والنملة قادرة على الفعل ولا يمنعها الفيل من شيء . والحقيقة أن كل شيء لا يقاس بشيء آخر نسبة بل يُقاس في ذاته . فالنملة في عالمها قادرة على السعي والدفاع وجلب الرزق والعمل المشترك . إن النملة قادرة كما تقص الحكايات

الشعبيـة على قهـر الفيل . فـالقدرة الجسميـة أحط أنـواع القـدرات إذا مـا قيست بقدرات العقل والحيلة والذكاء . وقد تمكث النملة في أذن الفيل حتى يهـج ويقع . وبالتالي ينتهي الجبر الى عكس ما كان يرمى اليه وهو الدفاع عن التوحيد . فـلا هو دافع عن التوحيد نظراً لاثباته أن الفيل أقدر عـلى النملة ولا هو حـافظ على العـدل أي على قدرة النملة على العيش والكسب والجد والجهد والدفاع .

الجبـر مجرد مـزايدة من العـاجز عن الفعـل واسناد كـل فعل إلى الله . وهـو يكشف عن اغتـراب الانسـان في العـالم وأنـه يسقط العـالم من الحسـاب كميـدان للفعل . وهو نفاق يحيل العجـز قوة ، وتعـويض يجد في الغـير هروبـاً من الذات ، وهو في نهاية الأمر فكر سلطة بغيته تأييد السلطان ضد حقـوق الشعوب وأصحـاب الحقوق .

٢ ـ هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية حرة؟

وقـد يُخفف الجبر قليـلاً وتقترب أفعـال الشعور الـداخلية من الأفعـال الحرة وذلـك بالتقليـل من أسباب الجبـر وبواعثـه وفي مقـدمتهـا العلم الالهي المسبق عن طـريق التمييز بـين العلم الشامـل والعلم التفصيلي . فـالله يعلم كل المرادات على الجملة لا على التفصيل حيث تتفصل الوقائع وتتحقق كوقائع جزئيـة متفردة . ففي الجزئيات هناك مكان لحرية الأفعال وليس في الكليات . وعيب هـذا الحل أنه يجعل العلم الالهي منقـوصاً ، ويجـوز الجهل عـلى الله ، وهـو مـا ينكـره المتكلمـون عـلى الفـلاسفة واتهـامهم لهم من إنكار لعلم الله بـالجزئيـات . كما أنـه يجعـل ارادة الله منقوصة باخراج أفعال البشر من شمولها ومن ثم لا مكان لنقد حرية أفعال العباد . ثم إن الانسان يبدو حراً ولكن متخفياً متلصصاً من تحت الارادة الالهية أو من وراء العلم الالهي وليس كحق من حقوقه . ومن ثم ينتهي هذا الحل باقلاله من التوحيد والنيل منه وبعدم الوصول الى العدل كحق انساني(٦٨) .

(٦٨) هذا هو قـول محمد بن عبـد الله بن سعيد وكثير من الأشاعـرة. إذ يقول أن الله أراد حـدوث كل الحـوادث خيرهـا وشرهـا لا على التفصيل، أنه أراد الكفـر والمعاصي الكـائنـة وإن كـانت من جملة ـــ

ويمكن فهم نظرية الكسب أيضاً على هذا النحو ولكن على مستوى الارادة وليس على مستوى العلم إذ يمكن الجمع بين الارادتين على طريقة الجملة والتفصيل . الله مريد على الجملة والانسان مريد على التفصيل ولا تعارض باخراج تفصيلاتها منها . كما أنه لا ينفي جبرية الأفعال لأن التفصيل ما زال في إطار الجملة أو يثبت حرية الأفعال وبالتالي لا يمكن نقدها . كما أنه يقع في تصور كمي لعلاقة الجملة بالتفصيل وكأن القسمة قد أعطت الله أكثر مما أعطت الانسان إرضاء لله والانسان معاً مع الاحتفاظ بنسبة الشرف ، فالأكثر شرفاً يحصل على نصيب أكبر من الأقل شرفاً .ويبدو الانسان أيضاً متلصصاً بارادة من تحت الارادة الالهية أو من ورائها . وكيف لا يقع جزءٌ من العلم الالهي أو الارادة الالهية ؟ وهل الأجزاء والتفصيلات إلا تعينات للكليات والعموميات ؟ ألا يطعن غياب الجزء في شرعية الكل ؟ ألا يكون الجزء أحياناً أقوى من الكل لأن الكل لا يبدو إلا في الأجزاء ؟ فلا التوحيد قد تم الابقاء عليه ولا العدل قد تم الوصول إليه(٦٩) .

= الحوادث التي أراد كونها في الجملة .كما تقول عند الدعاء يا خالق الأجسام ويا رازق البهائم والأنعام كلها ولا نقول يا رازق الخنافس والجعلان ، يا خالق القردة والخنازير والدم والنجاسات . . . الأصول ص ١٠٤ ـ ١٠٥ ؛ ومنهم من لا يجوز استناد الكائنات إليه مفصلاً لايهامه الكفر ، المواقف ص ٣٢٠ ـ ٣٢٣ ؛ كما يصح أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال أنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير وكما يقال له كل ما في السموات والأرض ولا يقال له الزوجات والأولاد لإيهامه اضافة غير الملك إليه . ويوافق محمد بن عبد الله بن مرة بن نجيح الأندلسي المعتزلة في القدر ويقول إن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان وأن لله علمين: أحدهما أحدثه جملة وهو علم الكتاب ، وهو علم الغيب كعلمه أنه سيكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ونحو ذلك ،والثاني علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كفر زيد وإيمان عمر ونحو ذلك فإنه لا يعلم الله من ذلك شيئاً حتى يكون، الفصل جـ ٥ ، ص ٤٠ .

(٦٩) عند الأشعري العبد غير مجبور على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها ، لمع الأدلة ص ١٠٧ ؛ من أطلق ارادة الله في مراداته جملة وتفصيلاً ولكنه قيد الارادة في التفصيل فقال في الجملة إن الله قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر . وقال في التفصيل إنه أراد حدوث الكفر من الكافر بأن يكون كسباً له قبيحاً منه ولم يقل أنه أراد الكفر والمعصية على الاطلاق من غير تقييد له ، الأصول ص ١٤٥ ـ ١٤٦ ؛ ومن أئمتنا من يطلق ذلك عاماً ولا يطلقه تفصيلاً . وإذا سُئل عن كون الكفر مراداً لله لم يُخصص في الجواب ذكر تعلق الارادة به وإن كان يعتقده ولكنه يتجنب =

والتفرقة بين الارادة والرضى أحد الحلول المتوسطة . فقد أراد الله ضلال من ضل وشاء كفر من كفر ولكنه لا يرضى لعباده الكفر . فما أثبته الله غير ما نفاه ضرورة . أثبت الارادة لكونه والمشيئة لوجوده ونفى الرضى به . وهما معنيان متغايران بنص القرآن وحكم اللغة . والسؤال الآن : هل التفرقة بين الرضا وبين الارادة ممكنة ؟ هل يجوز أن يرضى الله عن فعل لا يريده أو يريد فعلاً لا يرضى عنه ؟ إن ذلك تخيل القسمة في الارادة الإلٓهية قياساً على الارادة الانسانية وتنازع الانسان بين باعثين . ففي الله هناك تجانس بين الارادة والرضا فالرضا تعبير عن الارادة وليس مضاداً لها . هذا التباين بين الارادة والرضا يوقع في تصور منقوص للارادة باستثناء الرضا منها كما أنه يجعل الرضا فوق الارادة مع أنه أحد مظاهرها . فإذا ما أراد الله الكفر ولكنه لا يرضاه فإن ذلك ينقل موضوع خلق الأفعال الى موضوع الحسن والقبح العقليين وتظل الحاجة ماسة إلى تنزيه الله عن الشرور والقبائح . وإلا فكيف يمكن حل مشكلة ثم الوقوع في مشكلة أعظم ؟(٧٠)

والعجيب في محاولات التوفيق جعل الأفعال الحسنة من الله والأفعال القبيحة من الانسان ! وكأن الله له الخير والانسان له الشر « وتلك قسمة ضيزى » . وهي نظرة ثنائية تجعل الفعل له فاعلان ، فاعل للخير وفاعل للشر ، تعطي الأول لله

= اطلاقه لما فيه من ايهام الزلل إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريده الله يأمر به ويحرص عليه . ورب لفظ يطلق عاماً ولا يُفصل ، الارشاد ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ ؛ قال الأشعري في التفصيل بتقييد : لا أقول ان الله أراد حدوث المعصية من المعاصي قبيحة منه ولا أقول أنه أرادها على الاطلاق كما نقول في المؤمن أنه كافر بالجبت والطاغوت والكافر مؤمن بالصنم على هذا التقييد ، الأصول ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

(٧٠) الكفر والمعاصي بخلقه وإرادته ولا يرضاه ، العضدية جـ٢ ، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ ؛ هل شاء الله كون الكفر والفسق وأراده من الكافر الفاسق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه؟ ذهب أهل السنة أن لفظ شاء وأراد لفظة مشتركة تقع على معنين أ ـ الرضا والاستحسان ، فهذا منهي عن الله ان اراده أو شاءه في كل ما نهى عنه . ب ـ أراد كونه وشاء وجوده فهذا هو الذي نخبر به عن الله في كل موجود في العالم من خير أو شر. وهما أساس خطأ المعتزلة في التعلق بالألفاظ المشتركة . وقال أهل السنة ليس من فعل ما أراد الله وما شاء كان محسناً دائماً. الحسن من فعل بما أمره الله به ورضيه منه . الفصل جـ٣ ، ص ١٠٤ ، ص ١١١ ـ ١١٤ .

والثاني للانسـان ؛ تجعل الله مسؤولاً عن نصف أفعـال الانسان والانسـان مسؤولاً عن نصف أفعـال الله فلا هي أعـطت كل شيء لله حفـاظاً عـلى التوحيـد ولا هي أعطت كل شيء للانسان حفاظاً على العدل فضاع التوحيـد والعدل معـاً . كما أنها تضع الانسان عـلى نفس المستوى مـع الله في مسؤولية كليهـما عن الأفعال ، وكـأن الانسان شريك لله والله شريك للانسـان ،وكأنهما قـرينان امـا اقلالاً لله نـزولاً حتى الانسان أو إعلاء للانسان صعوداً حتى الله . وهي نظرة تقوم على التطهر ، وتجعـل أفضل قسم في الانسان هـو الله وأسوء قسم فيـه هو الانسـان . وهي نظرة بـطولية تجعل الانسان مسؤولاً عن الشر وحده والله مسؤولاً عن الخير وحده اتهـاماً للذات وتبرئة للغير ، نظرة سوداوية تجعـل الانسان مسؤولاً عن القبـح وكأنـه لا يفعل إلا القبيح ، تقوم على تعذيب الذات والتضحية في سبيل الغير كما تقتضي بذلك علاقة الحبيب بالحبيب . ولكن النظرة الأكثر بطولية تجعل الانسان مسؤولاً عن كل شيء عن الخـير والشر ، والحسن والقبـح ، أما من حيث الله ، والله لا يحتـاج الى إثبات بطولة أو من حيث الانسان ، فالانسان موجود من أجل البطولة في الاستخلاف .

وكيف يتخلى الله عن مسؤولية فعل القبائح والشرور بدعوى التنزيه ؟ وكيف يدين الله الحبيب ؟ وكيف يكون الله أنانياً يحتفظ لنفسه بالخير ويترك للانسان الشر ؟ ألا يكون الانسان في هذه الحالـة أكثر ألـوهية من الله بتحمله المسؤوليـة كاملة عن الشرور وبتضحيته بالذات في سبيل الآخر ، وبغيريته وايثار الآخر على النفس ؟ ان جعل المعبود مسؤولاً عن الطاعات والانسان مسؤولاً عن المعاصي قسمة قائمة على الطهارة بالنسبة للمعبود وبالقسـوة بالنسبـة للانسـان . وان جعل الـذات المشخصة المطلقة مسؤولـة عن الأفعال الايجـابية دون السلبيـة تطهـر وتنزيـه للحبيب من الشر والصاق للشر بالانسان خاصة لو كان ذلـك يحدث بعـد الاتيان بـالفعل . إن كـان خيراً أُعطى للمطلق وإن كان شراً ترك للانسان . ولمـاذا لا يكون الانسـان مصدراً للخـير ويكون مصـدراً للشـر وحـده ؟ وكيف يتم فعـل بـاتهـام الـذات وتعـذيبهـا المستمر ؟ وكيف يتم خلق وابداع والانسان مُحبط مهان مذنب ؟[٧١]

---

(٧١) ويشارك في ذلك الأشاعرة وبعض المعتزلة والروافض . فعند الأشاعرة للعباد أفعال اختيارية يثابون =

والحلول المتوسطة في الحقيقة أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار ، ولا تعتمد على الحجج النقلية لأن حجج الطرفين موجودة ولكنها تعبر عن مجرد الرغبة في إثبات شرعية الموقفين : النظرية لله والعملية للانسان والرغبة في المصالحة بين الموقفين المتقابلين . كما تكشف عن الرغبة في تأكيد عاطفة الايمان وضرورة العقل والفعل ، رغبة في الحسنيين ، وكأنها مصالحة بين فريقي الأمة توحيداً للفكر وحماية لله من الفتن والشقاق . وقد تكون محاولات التوقيف مجرد صياغات في العبارة بلا مضمون أو اتساق وكأن الأمر مجرد صياغة بيان سياسي يرضي كل الأطراف ، ويحقق كل المصالح والذي ينتهي في النهاية بألا يحقق أحد منها بعد ما يفسره كل طرف على هواه . فالله أراد المحدثات دون أن يسميها كفراً ومعصية أي الابقاء على المبدأ العام دون الوقائع المحددة ، مثل الحديث عن حقوق شعب دون الحديث عن أرض أو حدود أو هوية أو استقلال أو سيادة(٧٢) . وعادة ما يصعب التوفيق بين

بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله والقبيح منها ليس برضائه ، النسفية ص ٩٦ - ١١٢ والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مراداً وكفره غير مراد، شرح التفتازاني ص ٩٩ ؛ وعند المعتزلة الحسنات والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم كي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي، الرد ص ١٦٤ - ١٦٥؛ الرزق الحرام من الانسان والرزق الحلال من الله، الرد ص ١٧٦؛ القدرية أصناف، صنف يرون الحسنات والخير من الله، والشرور والسيئات من أنفسهم لكي لا ينسبوا إلى الله شيئاً من السيئات والمعاصي ، الرد ص ١٦٥ - ١٦٦ ؛ وعند بشر بن المعتمر ، الله لم يزل مريداً لطاعته دون معصيته ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٤ ؛ وقالت الفضيلية، وهم أصحاب فضل الرقاشي أن أفعال العباد لا يقال إن الله أرادها إذا لم تكن ولا يقال لم يردها . فإن كانت جاز القول بأنه أرادها. فما كان من فعلهم طاعة قيل اراده الله في وقته وان كان معصية قيل لم يرده، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ؛ وعند فريق من الروافض ارادة المعبود لأفعال العباد هي أمرهم إياهم بالفعل ، وهي غير فعلهم وهم يأبون أن يكون الله سبحانه أراد المعاصي فكانت . ويقول فريق آخر من الروافض : لا نقول قبل الفعل إن الله أراده فإذا فعلت الطاعة قلنا ارادها وإذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها ، مقالات جـ ١ ، ص ١١١ ؛ وعند الميمونية الله يريد الخير دون الشر . وليس له في مشيئته في معاصي العباد ، الملل جـ ٢ ، ص ٤٦ ؛ وتشارك الجبرية أحياناً في القول بأن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الايمان الذي تركه ، الانتصار .

(٧٢) وهو حل البغدادي بقوله إننا إذا عبرنا عن المعاصي والكفر بأنها حوادث قلنا إن الله أراد حدوثها ولم نقل أراد الكفر والعصيان وإن قلنا أراد حدوث هذا الحادث الذي هو كفر أو معصية الأصول

أي طرفين عن طريق الالتقاء في المنتصف مثل التوفيق بين حرية الأفعال وصفات الارادة أو أسماء الذات فأفعال الناس إما أن تكون حرة أو لا تكون . ينتهي التوسّط إلى تأجيل الصراع وليس إلى إلغائه فيتفجر بعد ذلك . ولا يبقى إلا احتواء أحد الأطراف للآخر عن طريق التأويل .

٣ ـ أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة

لما كان اثبات الصفات أحد بواعث نفي خلق الانسان لأفعاله فإن نفي الصفات يكون أحد بواعث اثبات خلق الانسان لها ومسؤ وليته عنها . هناك إذن صلة بين التوحيد والعدل تتمثل في إثبات الصفات لله ونفي الأفعال للانسان أو في نفي الصفات لله وإثبات الأفعال للانسان . هذا هو النسق الدائم إلا إذا كان في غمرة الحماس للنفي يتم نفي الصفات والأفعال معاً ، وهو النفي الغاضب المبدئي الذي تنفي فيه صفات الله وأفعال الانسان معاً(٧٣) . وقد يكون السبب في ذلك هو نقل صورة المعبود على الانسان ، واعتبار الحرية صفة للذات الانسانية . فكما أنكرت صفات المعبود تنكر أيضاً صفات العابد .

أ ـ **نفي صفات العلم والقدرة والارادة**.ومن الصفات التي يتم نفيها خاصة العلم والقدرة والارادة لما كانت الحياة شرطاً للعلم ولما كان السمع والبصر والكلام أيضاً من مظاهر العلم سواء المعرفة الحسية ، السمع والبصر، أو التعبيرات اللغوية في الكلام . والحقيقة أن نفي الصفة لانقاذ الفعل انما هو اثبات لحق الله النظري وحق الله العملي .فهناك فرق بين ما هو نظري شرعي وما هو واقعي حسي . فالصفة المطلقة سواء كانت العلم أو القدرة أو الارادة حق نظري شرعي

= ص ١٤٥ ـ ١٤٦ ؛ وقال بعض أصحابنا من سألنا عن الشرور بلفظ الحوادث قلنا إن الله أراد حدوثها وحدوث جميع الحوادث ولا نقول بلفظ الشرور أنه أراد الشرور (ونقول أنه أراد حدوث هذا الحادث الذي هو المعصية)، الأصول ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

(٧٣) هذا هو موقف جهم بن صفوان الذي ينفي الصفات وينفي خلق الانسان للأفعال وهو الاستثناء الذي يعارض النسق العام، وعند عمرو بن عباد السلمي نفي الصفات ونفي القدرة خيره وشره من الله والتكفير والتضليل على ذلك ، الملل جـ ١ ، ص ٩٨ ـ ٩٩ .

لله وحرية الأفعـال حق عملي حسي لـلانسان ولا تعـارض بين الاثنـين . فبالنسبـة لصفة العلم، علم الله علمان :علم قبلي استنباطي عن طريق المبادىء العـامة وعلم بعدي استقرائي عن طريق الوقائع الجزئية، فالايهام بالجبر أو بالكسب انما ينـطلق من العلم الأول الشامل الـذي لا تغيب عنه الجـزئيات قبـل وقوعهـا بينما ينـطلق واقع الحرية من العلم الثاني بالافعـال بعد تحققهـا. العلم المطلق لا يحتـاج إلى وقائـع فهو علم صفة لا علم وجود(٧٤) . وهـو لا يمنع من حـرية الانسـان لأنه لا يـوجد علم قبلي بها بل العلم بها علم بعدي محض . أفعال الانسـان سابقـة على العلم المـطلق بها(٧٥) . والعلم المطلق بالوقائع لا يمنع من حدوث الوقائـع على نحـو مخالف لهـذا العلم المسبق فالحرية الانسانية قادرة على اختراق حاجز العلم . والعلم المسبق عـلى نحو كلي وشامل لا يمنع من تجدد الفعـل وتغيره عـلى نحو جـزئي ، فالعلم احـاطة والفعل تحقق(٧٦) . ولا ضير أن يكون علم الله مشروطاً بأفعـال العباد وليس للعلم

(٧٤) قال قائلون من المعتزلة لم يزل الله يعلم أجساماً لم تكن ولا تكون ويعلم مؤمنين لم يكونوا وكافـرين لم يخلقوا ومتحركـين وساكنـين مؤمنين وكـافرين ومتحـركين وسـاكنين في الصفـات قبل أن يخلقـوا وقاسوا قولهم حتى قالـوا معلومون معـذبون بـين أطباق النيـران في الصفات وإن المؤمنـين مثابـون ممدحون منعمون في الجنان في الصفـات لا في الوجـود إذا كان الله قـادراً أن يخلق من يطيعـه فيثيبه ومن يعصيـه فيعاقبـه مقدور معلوم . وكـان أنيب بن سهل الخـراز يقـول مخلوق في الصفـات قبـل الوجود ويقول موجود في الصفات ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٣ .

(٧٥) عند هشام بن الحكم لو كان الله عالماً بـأفعال العبـاد لم تصح المحنـة والاختبار ، الفـرق ص ٦٧، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٨ ؛ ولو كان عالماً بما يفعل عباده قبل وقوع الأفعـال منهم لم يصح اختيـار العباد وتطليقهم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٤ ؛ وعند معظم الروافض الله يعلم مـا يكون قبـل أن يكون إلاّ أعمال العباد فإنه يعلم بها بعد كونها. إن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون إلاّ أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلاّ في حال كونها لأنه لـو علم من يعصي من يطيـع لحال بـين المعاصي والمعصيـة ، مقـالات جـ ٢ ، ص ١٦٢ ؛ ومن الرافضـة من يـزعم أن الله يعلم مـا يكـون قبـل أن يكـون إلاّ اعمال العباد فإنه لا يعلمها إلاّ في حال كونها ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٨ ؛ إن الله قدر كل شيء ما خلا الأعمال . عند بعض الأقوام ، التنبيه ص ١٦٩ .

(٧٦) أجـاز أكثر المعتـزلة أنـه لا يكون مـا أخبر الله أنـه يكون وعلم أنـه يكون بـأن لا يكون كـان علم وأخبر أنه يكون وما علم الله أنه يكون فمستحيل قول القائل لو كان مما يترك لم يكن العلم سابقاً أن يكون ! مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ ؛ وعند المعتزلـة إلاّ الفضيلية الله يـريد أمـراً ولا يكون ويكون ما لا يريد ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٧ ؛ وعند المعتزلة البصرية شاء الله لم يكن وكان ما لم ـــ

الالهي ، ولا ضير أن يكون العلم الالهي متغيراً لصالح العباد كما هو الحال في النسخ . وقد يكون الفصل بين العلم والارادة أحد وسائل انقاذ حرية الأفعال فالله لم يزل مريداً لما علم أنه يكون أي أن علمه أوسع من ارادته ، وأنه على حق مطلق ولكن ارادته حق نسبي ، والنظر في النهاية سابق على العمل وأعلى منه ومحيطاً به[٧٧] . علم الله المسبق اذن لا ينال من حرية الأفعال بل هو أشبه برصد النتائج

= يشأ ، الفرق ص ٣٣٦ ؛ وعند الفضيلية وغيلان أفعال العباد لا يقال إن الله أرادها إذا لم تكن ولا يقال لم يردها فإن كانت جاز القول انه أرادها . أجاز القول بأنه يريد أمراً فلا يكون ، وجاز أن يكون ما لا يريد ، وأنكر أن يكون الله يريد أن يطيعه خلق قبل أن يطيعوه أو يريد أن لا يعصوه قبل أن يعصوه ، مقالات جـ١ ، ص ١٧٦ - ١٧٧ ؛ ويعرض ابن حزم موقف المعتزلة قائلاً بأن المعتزلة مقرون أن الله لم يزل يعلم أ ـ أن من يؤمن بعد كفره فإنه لا يزال في كفره إلى أن يؤمن. ب ـ أن من يكفر بعد إيمانه فإنه لا يزال في إيمانه حتى يكفر. جـ ـ أن من لا يؤمن من الكفار أبداً فإنه لا يزال في كفره إلى أن يموت. د ـ أن من لا يكفر من المؤمنين فإنه لا يزال في إيمانه إلى أن يموت . الفصل جـ ٥ ، ص ٣٨ ؛ فعند المعتزلة المعلوم غير المقدور ، النهاية ص ٢٥٥ - ٢٥٨ .

(٧٧) اختلف المتكلمون أن يكون علم الله على شرط على مقالين . أ ـ معتزلة بصرة وبغداد إلاَّ هشاماً وعباد . فعندهم الله يعلم أنه يعذب الكافر إن لم يتب من كفره وأنه لا يعذبه إن تاب من كفره ومات تائباً غير متجانف لاثم. ب ـ هشام الفوطي وعباد لا يجوزان ذلك لما فيه من الشرط، والله لا يجوز أن يوصف بأنه يعلم على شرط ويخبر على شرط وجوز ذلك مخالفوهم ، والشرط في المخبر عنه ، والشرط في المعلوم ، مقالات جـ١ ، ص ٢٣٨ - ٢٤٠ ، جـ٢ ، ص ١٦٤ - ١٦٥ ؛ وكان الجبائي يقول لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الجنة ، مقالات جـ١، ص ٢٥٤ ، جـ٢ ، ص ٢١٣ ؛ واختلفوا فيمن علم الله أنه لا يؤمن قالت المعتزلة إلاَّ علياً الأسواري أنه مأمور بالايمان قادر عليه. وقال الأسواري إذا قُرن الايمان إلى العلم بأنه لا يكون أحلتُ القول بأن الانسان مأمور به أو قادر عليه . وإذا افردَ كل قول من صاحبه فقلت هل أمر الله الكافر بالايمان وأقدره عليه ، ونهى المؤمن عن الكفر قلت نعم ، مقالات جـ١ ، ص ٢٨٥ ؛ الفرق ص ١٩٩ ؛ وأنكرت الشبيبية (المعتزلة) بأن يكون العلم سابقاً على ما به العباد عالمون وما هم إليه صائرون ، التنبيه ص ١٧٥ ؛ ويقول شيطان الطاق يعلم الله الأشياء إذا قدرها وأرادها ولا يكون قبل تقديره للأشياء عالماً بها وإلاَّ ما صح تكليف العباد ، الفرق ص ٧١ ؛ وعند جعفر بن حرب لو قيل : يقدر من أخبر الله أنه لا يؤمن على الإيمان؟ قيل له : يقدر مع وجود الخبر أن يفعل الايمان ولا بأن تتوهم وقوع الايمان ووجود الخبر ولكن على أن تتوهم وقوع الايمان مفرداً عن وجود الخبر . وقالت المعتزلة كلها إلاَّ بشر وعباد أن الله لم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أراده ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٦ ؛ وقالت المعتزلة إن علم الله لم يزل يعلم أن من مات كافراً فإنه لا =

مسبقاً لاختيار البشر . صحيح أن العلم يوجب وجود المعلوم ولكنه لا يوجب التعلق واتجاه المعلوم نحو فعل معين . صحيح أن العلم أشمل من الأفعال ومع ذلك فليس المطلوب هو الدفاع عن شمول العلم بل عن اختيار الأفعال وإلا تم الخلط بين مستوى الحق النظري ومستوى الواقع العملي . علم الله حق نظري ، وحرية أفعال الانسان حق عملي(٧٨) .

وكما يُنفى العلم تُنفى القدرة على الظلم وعلى فعل الضدين وعلى خرق القانون أو على التدخل في حرية الأفعال وذلك لأن كل هذه الصفات مشتقة من صفات الانسان ولا وجود لها بالفعل بل مجرد اسقاطات من الانسان على الوعي بذاته المشخص خارجاً عنه(٧٩) . ولا يمكن تصور تعارض في صفات الذات وإلا كان نقصاً في التنزيه . فالسؤال التقليدي : هل يأمر الله من يعلم أنه يحول بينه وبين الفعل ؟ وضع لصفتي العلم والقدرة موضع التعارض والتضارب . والسؤال

= يؤمن أبداً وأنه كلم وقال ان أبا لهب وامرأته سيصليان النار كافرين ثم قطعوا كلهم بأن أبا لهب وامرأته كانا قادرين على الايمان على أن لا تمسهما النار وإن كان ممكناً لهما تكذيب الله وإنهما كانا قادرين على ابطال علم الله وعلى أن يجعلاه كاذباً في قوله ، الفصل جـ ٥ ، ص ٣٤.

(٧٨) هذه هي التفرقة المشهورة في القانون بين En Fait , En Droit أو بين De Facto, De Jure .

(٧٩) زاد علي الأسواري على النظام أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما أخبر أنه لا يفعله إن الانسان قادر على ذلك لأن قدرة العبد صالحة للضدين ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع وفي المعلوم أنه سيوجد دون الثاني، الملل جـ ١، ص ٨٩؛ ويقول ما علم الله أنه لا يكون لم يكن مقدور الله ، الفرق ص ١٥١ ؛وكان الجبائي لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين وكفراً يكونون به كافرين وعدلاً لا يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به متكلمين لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده . وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصف به الانسان . ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه مقالات جـ٢، ص ٢٠٦ ؛ وعند الميمونية (العجاردة الخوارج) فوض الله الأعمال على العباد وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما كلفوا . فهم يستطيعون الايمان والكفر جميعاً . وليس لله في أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ ؛ وعند المعلومية (الخازمية العجاردة الخوارج) من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به وأن أفعال العباد ليست مخلوقة ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، ولا يكون إلا ما شاء الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ .

لا يعبر عن مشكلة واقعية بقدر ما هـو تمرين عقـلي يسمح للذهن بـاظهار عـواطف التأليه بالتضحية بحرية الانسان(٨٠) .

وكـما يُنفى العلم والقدرة تُنفى الارادة . كـما تُنفى أسـماء الارادة أو صفـات الانفعال مثل الرضى والسخط لافساح المجال لحريـة الأفعال(٨١) . فنفي الصفـات اثبات للحريـة الانسانيـة وكسر لأغلفتهـا الخارجيـة . والحقيقة أن نفي الارادة إنمـا يعني في الواقع اعادة تفسيرها بحيث تفسح المعاني الجديدة المجال لحـرية الأفعـال . فيُعاد تفسير الارادة انقاذاً للحرية الانسانيـة على أنها علم أو أمـر أو حكم أو تسمية أو مراد أو تخلية أو ميل أو اختيار أو كراهة أو حـركة أو معنى . ويُعـاد تأويـل قصة ابليس حتى تنتهي في النهـاية إلى كـون الارادة مجازاً في الله ، حقيقـة في الانسـان ، ويستـرد الانسان حـريته . فـالارادة هـو العلم ، والعلم حق نـظري وليس تحقيقـاً عملياً كما هو الحال في صفة العلم . العلم حق نظري وحرية الأفعال واقع عملي . والعلم النظري به حـرية الأفعال . وهو لا يُجبر على شيء لأن الحرية مسطورة فيه .

---

(٨٠) نعم يجوز أن يأمر الله بذلك وإن كان يعلم أنـه يحول بـين العباد وبينـه في التالي لأنـه إنما يقـول له أفعل إن لم نحل بينك وبين الفعل ويجوز أن يقدر على الفعل في الثاني وإن كـان يحال بينـه وبينه في الثـاني، مقالات جـ١ ، ص ٢٨٥ ؛ لا يجوز ذلك في الأمر ولا في القدرة ، مقـالات جـ١ ، ص ٢٨٥ ؛ وعند أهل الاثبات الباري قادر على ظلم غيـره وجوره وإيمـانه وكسبـه ولا يوصف بـالقدرة عـلى أن يظلم ويجـور ولا بالقـدرة على أن يكتسب ولم يصفـوا ربهم بـالقـدرة عـلى ظلم لا يكتسبـه العباد ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٠٨ ؛ وعنـد محمد بن عيسى البـاري قادر عـلى الجور وليس قـادراً على أن يجور ، ولم يزل قادراً على الفعل وليس لم يـزل قادراً أن يفعـل . وكان يعـارض من قال ان القادر على الفعل قـادر أن يفعل ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٠٨ .

(٨١) قالت المعتزلة ، الرضا والسخط ليسا من صفات الله ، البحر ص ٦٦ ـ ٦٧ ؛ والمعتزلة يقولون أن قبائح أفعال العبد ليست بقضاء الله وقدره ، المسـائل ص ٣٧٣ ـ ٣٧٨ ؛ وقـالت المعتزلـة إن كان الله أراد كون كل ذلك فهو إذن يغضب مما أراد ، الفصل جـ٣ ، ص ١٠٥ ؛ اختلف أهـل الحق في اطلاق المحبة والرضا . فإذا قال قائل هل يحب الله كفر الكفار ويرضاه؟ فمن الأئمة من لا يطلق ذلـك ويأبـاه . أ ـ قال البعض المحبـة والرضـا يُعبر بهـما عن انعام الله وأفضـاله وهمـا من صفـات أفعـاله . ب ـ ومنهم من يحمـل المحبـة والـرضـا عـلى الارادة ، الارشـاد ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ ؛ نفت المعتزلة جميـع الصفات الأزليـة ، وقالـوا ليس له قـدرة ولا علم ولا حياة ، ونفى البغـداديون عنـه الارادة، الفرق ص ٣٣٤.

ولن يكره الله حرية الانسان وفعله الاختياري بل انـه يجعل ذلـك مطوياً تحت حقه النـظري . بل إن من عـظمة الملوك تحقيق ارادة الشعـوب ، فإرادة الملوك من ارادة الشعوب ، وإرادة الشعوب تقوية لارادة الملوك وليست مناهضة لها خاصة إذا كانت الملوك عـادلة والشعـوب واعية . وان سخط الله وغضبـه ليس إجباراً للعبـاد ولكن تعاطفاً معهم ، وحبـاً لهم ، وشفقة بهم ، معهم وليس ضـداً لهم . صحيح أن الله فعال لما يريد ولكن ذلك حق نظري وليس واقعـاً عملياً . وأكـرم إلى الله أن يكون ملكاً في عالم حر ولشعب حر على أن يكون ملكاً قاهراً على شعب مقهـور بلا ارادة ، وان من عظمة الملوك حريات الشعوب واستقلال ارادتها وهي ليست صفات متضادة بل هي متحـدة . ليست الارادة ضـد العلم أو العلم ضـد الارادة ، بـل هي صفـات واحدة . ما يحدث في العالم يحدث بعلم وارادة لا بمعنى أنه يحدث ما يجهله أو ما لا يـريده . علم الله تجـريبي وليس اجباراً لأفعـال الانسـان ، وارادتـه تقـويـة لارادة الانسان وليست ضدها(٨٢) .

ب ـ **تـأويل الارادة** . وقـد تكون الارادة هـي الأمر . ويكـون رد الارادة الى الأمر مثل ردها الى الخلق أو إلى العلم لانقاذ حرية الأفعال . والأمر ليس إجباراً بل مجـرد توجيـه ودعـوة إلى الفعـل وليس تحقيقـاً للفعـل وهـو المنـوط بـارادة الانسـان وحريته . ولا يعني ذلك الأمر بأفعال الأطفال والمجانـين لأن شرط التكليف العقـل والبلوغ . فهو أمر شرعي وليس أمراً كونياً ميتافيزيقياً غيبياً . إن التوحيد بين الارادة المطلقة وبين الأمر المـطلق ينقذ الفعـل الانساني الحـر وفي الوقت نفسـه لا يثبت حق التأليه . وهو أقرب إلى اثبات الحرية من نفيها . الله مريد لتكوين الأشياء يعني أنـه كونها وأن إرادته للتكوين هي التكوين(٨٣) . لذلك فإن فعل الأمر واقع . ولو ارتبط

---

(٨٢) يقول بشر بن المعتمر أن الله إذا علم حدوث شيء من أفعـال العباد ولم يمنـع منه فقـد أراد حدوثـه فكفرته المعتزلة وأيدته أهل السنة ، الفرق ص ١٥٦ ؛ الفصل جـ٢ ، ص ١٣٧ ؛ يقول القدريـة ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون لأن الله إذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فـلا يكتب شيئاً لا يعلم في حين عند الأشاعرة يعلم الله ما يكون قبل أن يكون ، الابانة ص ٦٢ ـ ٦٣ .

(٨٣) قالت المعتزلة كل آمر بالشيء فهو مريد له والرب آمر عبـاده بالـطاعة فهـو مريـد لها ، النهـاية ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ . وهو أيضاً رأي الكعبي والنظام ، النهاية ص ٢٣٨ ـ ٢٤٢ ؛ وعند المعتزلة ارادة الله ــــ

بمشيئة الله ولم يقع فإنه حنث باليمين . والفعل قبل أن يقع لا يسمى فعلاً . الأمر مجرد توجيه للفعل ونداء له(٨٤) . ليس المطلوب من الانسان تحقيق الارادة الخفية بين الأمر الظاهر فالوحي شرع وليس غيباً ، وضوح وليس استبطاناً ، أمر ونهي وليس عقيدة . ولا يحتاج في ذلك إلا إلى الحسن والقبح وإلى علاقة الانسان العملية بالوحي أي بالكلام وليس بالله أي الشخص . أفعال الشعور الداخلية إذن أفعال حرية سواء فيما يتعلق منها بالايمان أو الكفر لأن الكافر مأمور بالايمان ، والأمر تكليف ، والتكليف يقتضي حرية الأفعال وإلا كان الكافر مطيعاً لأنه كفر بناء على أمر الكفر . فالارادة على وفق الأمر هذه المرة لا على وفق العلم . ولو كان الرضا بقضاء الله واجباً لكان الرضا بالكفر كفراً . كما أن ذلك الافتراض يضع الله في محنة التعارض بين الارادة والحكمة مما يجعل ايمان الانسان بالقضاء ايماناً متناقضاً يبعث على الكفر في حين أن ارادة الله عاقلة لا تقضي على أحد بالكفر أو تضطره إلى الايمان(٨٥) .

= في أفعال عباده الأمر بها ، الفرق ص ١٨١ - ١٨٢ ؛ وعند الجبائي أن الارادة غير الأمر بها ، اللمع ص ٥٥ - ٥٦ . مقالات جـ ١ ، ص ١٤٥ ؛ جـ ٢ ، ص ٤٩ ، ص ١٧٤ ؛ عند الجبائي الأمر والخبر لا يكونان أمراً وخبراً إلاّ بالارادة . أما إرادة المأمور به على أصل أبي هاشم أو ارادة كونه أمراً وخبراً كما قال ابن الأخشيد ، الفرق ص ١٩٣ ؛ وعند الخياط إذا قيل الله مريد لأفعال عباده فالمراد أنه آمر راضي عنها ، الملل جـ ١ ، ص ١١٤ ؛ وكان أبو معاذ التومني يقول بعض القرآن أمر وهو الارادة من الله للايمان لأن معنى أن الله أراد الايمان هو أنه أمر به ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ؛ وعند ضرار الارادة ضربان أ - المراد . ب - الأمر بالفعل ، الملل جـ ١ ، ص ٧٩ ؛ وعند النظام و الكعبي أن الله خالق أفعاله وإذا أضيف إلى أفعال العباد فالمراد أنه أمر بها ولا ساه عما يفعله بل كان عالماً به الغاية ص ٥٢ ؛ الارشاد ص ٦٣ - ٦٦ ؛ النهاية ص ٢٣٨ - ٢٤٢ .

(٨٤) إذا كان الله قد شاء كل ما أمر به وكلف الانسان أنه فاعل شيئاً إن شاء الله ولم يفعل فقد احنث في اليمين ، الفرق ص ١٨٤ ؛ وقال لا يكون المريد للشيء مريداً له إلاّ من جميع وجوهه . الفرق ص ١٩٢ ؛ وكان يمنع أن تسمى الأفعال أفعالاً قبل كونها، مقالات جـ٢ ، ص ١٨٤ ؛ المعتزلة رجلان . أحدهما الجبائي يقول إن إرادة الله في أفعال عباده الأمر بها والآخر يقول إن إرادته في أفعال عباده خلق غير الأمر بها ، اللمع ص ٥٥ .

(٨٥) أمر الله الكافر بالايمان ، والأمر يوافق الارادة . وفعل المراد طاعة فلو أراد الله الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً بكفره . ولو أراد السفه لوجب أن يكون سافهاً . والفرق بين المعتزلة والأشاعرة في ذلك هو أن الأشاعرة تقول ان الارادة على وفق الأمر لا على وفق العلم وأن المعتزلة تقول أن =

وقد تكون الارادة مجرد حكم على الشيء وليس جبراً له ، مجرد تعلق دون فعل . ولما كان الحكم يأتي عن طريق الخبر كانت ارادة الشيء هي الحكم عليه عن طريق الخبر . وقد يتحول الحكم المنطقي الى حكم خلقي فتكون أحكام الله أحكاماً خلقية مطلقة تخص الصفات الموضوعية للأشياء . قد تكون الارادة اذن حكماً عقلياً على المراد دون أن تكون حكماً فعلياً ، وقد تكون حكماً فعلياً بالاضافة الى كونها حكماً عقلياً . وقد يكون الحكم لغوياً أي تسمية الايمان حسناً والكفر قبحاً . دور الارادة المطلق هو اطلاق الأسماء والأحكام دون خلق المرادات . لذلك سمي موضوع الايمان والكفر في علم أصول الدين الأسماء والأحكام(٨٦) .

الارادة على وفق العلم لا على وفق الأمر ، المعالم ص ٨٨ - ٩٠ ؛ المحصل ص ١٤٤ - ١٤٥ وعند ابن حزم أن أ - أمر الكافر بالايمان والأمر يدل على الارادة. ب - الطاعة موافقة للارادة فلو أراد الله كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً له بكفره. جـ - الرضا بقضاء الله واجب . ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ولكن الرضا بالكفر كفر . وإذا أراد الله كون الكفر والضلال فأريد ما أراد الله من ذلك . الفصل جـ ٣، ص ١١٧ - ١١٨ .

(٨٦) عند جعفر بن حرب أراد الله أن يكون الكفر مخالفاً للايمان ، وأراد أن يكون قبيحاً غير حسن والمعنى أنه حكم أن ذلك كذلك ، مقالات جـ ١ ، ص ١٤٥، جـ ٢ ، ص ١٧٧، جـ ٢ ، ص ٢١١ ؛ ولديه الارادة حكم على المراد والحكم فعل عقلي لا فعلاً إرادياً . فالله مريد أي حاكم بالشيء مخبر عنه فإرادته للساعة قيامها في وقتها ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ؛ وأجمعت المعتزلة إلا عباداً أن الله جعل الايمان حسناً والكفر قبحاً ، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للايمان والحكم به بأنه قبيح . ولكن الله خلق الكافر لا كافراً ثم أنه كفر وكذلك المؤمن، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ ؛ ويرى صالح قبة من المعتزلة أن الله خلق الكفر والمعاصي وأفعال غيره بأن خلق أسماءها وأحكامها . ويقول بشر بن المعتمر لا شيء من أفعال العباد إلاّ لله فيه فعل عن طريق الاسم والحكم. ليس للناس فعل إلاّ ولله فيه حكم بأنه صواب أو خطأ وتسميته حسن أو قبيح طاعة أو معصية ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ؛ وأثبت آخرون أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا عالم قادر فهي صفات اسماء وكالقول يعلم ويقدر فهذه صفات لا أسماء وكالقول شيء فهذا اسم لا صفة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٤٣ ؛ والجبائي وكثير من المعتزلة كان لا يصفه بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وعدلاً يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به متكلمين لأن معنى تكلم أنه فعل الكلام عنده وكذلك في العدل والجور. ويحيل ذلك في كل شيء يوصف به الانسان. ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم . مقالات جـ ٢ ، ص ٢٥٥ - ص ٢٠٦ - ٢٠٧؛ أنظر أيضاً الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل .

وقد تكون العداوة هي المراد أي التوحيد بين الارادة والشيء لأنها ما دامت مطلقة فكل ما تريده واقع . في حين أنه في العالم الانساني هناك مسافة بين مضمون الارادة وبين الشيء المراد بعد أن يتحقق . ولا يتخطى هذه المسافة إلا الفعل الانساني . فوصف الارادة بالشيء ليس وقوعاً في التجسيم أو في التشبيه بل توحيد بين الارادة والشيء المراد من أجل اخراج المشكلة من الفاعل وهو المشخص الى المفعول وهو المراد . التوحيد بين الذات والموضوع اذن هو أحد الحلول الانسانية ولكن تظل الخطورة على الحرية الانسانية قائمة(٨٧) . كذلك تكتسب الارادة صفة المراد بها . فإن كان المراد سفهاً كانت الارادة سفهاً ، وكانت ارادة الطاعة طاعة ، ولا يعني ذلك أن يكون الله مطيعاً لارادته بل يعني اتساق الارادة مع المراد ، وهو أقرب الى العدل من الظلم ، وإلى الحكمة من السفه ، وإلى العقل والاتساق من التناقض والتضاد ، ومن الحكمة والقصد الى العبث والسخف(٨٨) . وفي بناء ذهني آخر قد يكون التوحيد بين الارادة والشيء خطراً على الحرية وموهماً بالجبر. لذلك فإن التمييز بينهما يكون أكثر مدعاة لاثبات الحرية . وفي هذه الحالة تكون الارادة صفة ذات والمراد صفة فعل أو شيء . فالارادة موجودة لا في مكان ، بلا محل ، والمراد هو الأمر الموجود في الزمان والمكان . إذا كانت الارادة قديمة فالمراد حادث ، وإذا كان التوحيد بين الارادة والمراد يدل على العظمة والجلال فان التمييز بينهما يدل

---

(٨٧) هذا هو أيضاً رأي أهل الاعتزال والامامة . عند النظام ومعتزلة بغداد الارادة هي المراد والله مريد تعني أنه كوّن الشيء وأراد تكوين الشيء هو الشيء ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ - ١٧٤ ؛ وعند أبي الهذيل ارادة تكوين الشيء والقول له كن خلق للشيء ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ ؛ وعند ضرار بن عمر خلق الشيء هو الشيء ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٨ ؛ وعند الجبائي الانسان لا يوصف بالحقيقة أنه مريد أن يفعل وارادة الباري مع مراده ، مقالات جـ٢ ، ص ٩٢؛ وعند ضرار بن عمر ارادة الله على ضربين: ارادة هي المراد وارادة هي الأمر بالفعل . وقال ان ارادته لفعل الخلق هي فعل الخلق ، كان يقول أن خلق الشيء هو الشيء، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٨ .

(٧٨) الارادة تكتسب صفة المراد بها . فإذا كان المراد سفهاً كانت الارادة سفهاً ، الارشاد ص ٢٤٩ ؛ والدليل أن الله كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم أنه لا يؤمن ، وأخبر عنه بأنه لا يؤمن فكأنه أمر بأن يؤمن بأن لا يؤمن إذا كان من قول الرسول أنه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق وهذا محال ، الاقتصاد ص ٩٣ - ٩٤ .

على الحرية الانسانية . وتكون الارادة هنا معناها الاختيار ، والمريد هو المختار لا في التأليه بل في الانسان(٧٩) . ومع ذلك فإن اتفاق كفر الكافر مع مراد الله لا يعني أجره على ثواب الطاعة بل يعني عقابه لسوء استخدام العقل والفعل الحر ، وأن مراد الله يكون تابعاً للفعل وليس سابقاً عليه . والعلم به مسبقاً لا يعني الاضطرار اليه(٨٠) .

وقد تكون الارادة مجرد تهيئة المراد . ولكن حتى هذه التهيئة قد تدخل في الفعل الانساني . وماذا لو حدث التدخل ثم جلب الفعل الانساني الضرر لا النفع ، وهو نفس معنى التخلية ؟ فقد تكون التهيئة بمعنى أن الله خلى بينهم وبينها . والتخلية في الواقع اثبات الحرية أكثر من نفيها . ولكنها تفيد أيضاً معنى عجز الارادة المطلقة وتلغي دورها في الفعل . كما أنها تضع مشكلات أكثر منها

---

(٧٩) عند معمر إرادة الله غير مرادة وهي غير الخلق وغير الأمر والاخبار عنه والحكم به ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٧ ؛ يقول أبو الهذيل إرادة الله غير مراده وغير أمره، ارادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة بل هي مع قوله لها كوني خلق لها ، وارادته للايمان ليست بخلق له ، وهي غير الأمر به وارادة الله قائمة به لا في مكان ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤؛ ويقول ارادة الله غير المراد فارادته لما خلق هي خلقه له ، وخلقه للشيء غير الشيء بل الخلق قول لا في محل ، الملل جـ ١ ، ص ٧٩ ؛ ويقول ارادة الباري مع مراده ومحال أن تكون ارادة الانسان ككون الفعل مع الفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٩٢ ؛ ويقول ارادته الله لكون الشيء غير الشيء المكوَّن وهي توجد لا في مكان ، وإرادته للايمان غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يجعل الارادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ، ص ٤٨ ؛ وقال بعض أصحابه ارادة الله موجودة لا في مكان ولم يقل قائمة بالله ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ؛ وعند أبي موسى المردار خلق الشيء غيره ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥؛ وعند الجبائي الارادة غير المراد وفعله الانسان هو مفعول وارادته غير مراده، ارادة لله للايمان غير أمره به وغير الايمان وارادته لتكوين الشيء غيره، مقالات جـ ٢ ، ص ٤٩ ؛ وقال الارادة لتكوين الشيء هي غيره وليست بخلق له ولا جائز أن يقول الله للشيء كن، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ .

(٨٠) هل شاء الله كون الكفر والفسق وأراده من الكافر والفاسق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه؟ قالت المعتزلة إن الله لم يشأ أن يكفر الكافر ولا أن يفسق الفاسق ولا أن يشتم ولا أن يقتل الأنبياء وقالوا من فعل ما أراد الله فهو مأجور محسن فإن كان الله أراد أن يكفر الكافر وأن يفسق الفاسق فقد فعلا جميعاً ما أراد الله منهما ، فهما محسنان مأجوران ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٠٤ .

مثل : كيف يخلي المؤله الموصوف بصفات الكمال بين الانسان وبين الأفعال السلبية ؟ كيف يسمح الكمال بالنقص ، والخير بالشر ، والحسن بالقبيح ؟(٨١)

وقد تعني الارادة كراهة الله للفعل دون اتيانه والقيام به بدلاً عن الانسان ، هذا فيما يتعلق بالأوامر والنواهي ، بالطاعات والمعاصي . أما فيما يتعلق بالمباح وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال مثل أفعال المجانين أو الأطفال أو البهائم فلا تدخل تحت مرادات الله ارادة أو كراهة(٨٢) . فالله غير مريد على الحقيقة ، وارادته اضافة أو سلب كما هو الحال عند الحكماء ، سلب الكراهية وسلب العلية(٨٣) .

وقد لا تكون الارادة هي الجبر بل الاختيار ، فالمريد هو المختار وليس المُجبر أي أن العلاقة مع ذاته وليست مع غيره ، العلاقة مع الذات اختيار ومع الآخر جبر ، فلماذا تُعطى أولوية العلاقة للغير على أولوية العلاقة بالذات؟(٨٤) قد تعني

---

(٨١) عند أبي موسى المردار الارادة مجرد تهيئة المراد فالله أراد المعاصي للعباد بمعنى أنه خلى بينهم وبينها ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ؛ وكان يقول خلق الشيء غيره ، والخلق مخلوق لا يخلق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٥ ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

(٨٢) قالت المعتزلة الرب مريد لأفعاله سوى الارادة والكراهة ، وهو مريد لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد كاره للمحظورات من أفعالهم . وأما المباح منها وما لا يدخل تحت التكليف من مقدورات البهائم والأطفال فالرب عندهم لا يريدها ولا يكرهها ، الارشاد ص ٢٤٠ - ٢٤١ ؛ فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي . واتصاله بباب العدل ظاهر فإن الارادة فعل من الأفعال . ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة . وكونه عدلاً يقتضي أن تنفي عنه هذه الارادة . ويشمل أ - حقيقة الارادة والكراهة والمريد والكاره. ب - اثبات هذه الصفة لله في كيفية استحقاقه لها. جـ - فيما يجوز أن يريده الله وما لا يجوز ، الشرح ص ٤٣١ .

(٨٣) مذهب أهل الحق : الباري مريد على الحقيقة بمعنى قيام الارادة بذاته . وعند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة غير مريد على الحقيقة . وإذا قيل مريد فمعناه أنه لا يرجع إلاّ إلى سلب أو اضافة (الفلاسفة) أو بمعنى سلب الكراهة والعلية عنه (النجار) أو أنه خالق أفعاله وإذا أضيف إلى أفعال العباد فالمراد أنه لها (النظام والكعبي) . أما الجاحظ فقد أنكر وجود الارادة في الشاهد وقال لما كان الانسان غير غافل ولا ساه عما يفعله بل كان عالماً به وهو معنى كونه مريداً. وهو عند البصريين مريد بإرادة قائمة لا في محل . وعند الكرامية مريد بإرادة حادثة في ذاته ، الغاية ص ٥٢ ؛ الارشاد ص ٦٣ - ٦٦ ؛ النهاية ص ٢٣٨ - ٢٤٢ .

(٨٤) عند الجبائي أن المريد هو المختار، والارادة هي الاختيار، مقالات جـ٢ ، ص ٢٠١ .

الارادة أن المريد غير مغلوب ولا مستكره أي أنها الاختيار وهو تعريف الارادة بنفي ضدها ، وفي هذه الحالة تعني الارادة الاختيار وليس الجبر ويكون الانسان قد ظلم نفسه برؤية الجبر في الاختيار[٨٥] .

وقد تكون الارادة هي الميل أي مجرد الرغبة والاتجاه والقصد دون أن تكون هناك ملكة تسمى الارادة أي أنها أقرب الى الوجود كله منها الى أحد قواه[٨٦] . وبهذا المعنى قد تكون الارادة أيضاً حركة. ولا تعني الحركة بالضرورة حركة الأجسام بل قد تكون حركة البواعث . فالارادة تشخيص للقوى والملكات النفسانية . والحقيقة أنها ترجع في الحياة الانسانية الى الباعث . فالباعث القوي يتحقق ، والباعث الضعيف لا يتحقق . ومن ثم تنشأ مشكلة الارادة . إرادة القوة تعبر عن الحياة وتتحقق بالضرورة .وارادة التاريخ تعبر عن مسار التاريخ وتتحقق بالضرورة . وارادة الشعوب تعبر عن حقيقة انسانية ومن ثم تتحقق بالضرورة[٨٧] . والباعث هو الشخص . وإذا كان الشخص من ناحية والباعث من ناحية أخرى يكون ذلك ضعفاً في الباعث . الباعث القوي هو الذي يملك الشخص ويحتويه . وإذا كانت الارادة هي الباعث فإنها تكون أيضاً حركة. وهي ما تساءل عنه القدماء من الصلة بين الارادة والضمير والانتهاء الى أن الارادة ليست الضمير ، وأن الضمير محل الارادة[٨٨] . فإن لم تكن الارادة حركة فإنها تكون

---

(٨٥) ذهب النجار إلى أن معنى مريد أنه غير مغلوب ولا مستكره ، النهاية ص ٢٣٨ ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٨٦) ذهب الجاحظ إلى إنكار أصل الارادة شاهداً وغائباً وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالماً بما يفعله فهو مريد. وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمى بذلك الميلان إرادة وإلاّ فليست هي جنساً من الأعراض، وهو الأولى بالابتداء. الغاية ص ٥٢.

(٨٧) عند هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي الارادة حركة أو معنى اذا أراد الله شيئاً تحرك، الفرق ص ٦٩ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ٢٧٨ ؛ وهذا هو رأي المجسمة من أن الباري قبل الخلق ليس له صفات ثم أراد وارادته حركته . إنما أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لأن معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره (أو قد تكون غيره) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ؛ وعند أبي مالك الحضرمي وعلي بن مقيم حركة الله غير الله ، الفرق ص ٦٩ ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٨ .

(٨٨) هذا هو رأي أهل الاعتزال والامامة .

تعبيراً عن الذات المؤلـه أو خلقاً منـه لا بارادة . وقـد تكـون الارادة معنى يصـور الجانب العقلي في الباعث أو يكشف الأساس النظري لها . لذلك يوحد البعض بين الارادة والعلم .

والحقيقـة أن الارادة تشبيه انسـاني خـالص ، لا تشـير الى شيء مـوجـود في الواقع . ويمكن للانسان أن يتصور أن للأشياء ارادة وأن للجدار ارادة ، وهذا كله مجاز وليس حقيقة بل مجرد وسيلة في التعبير « جداراً يريد أن ينقض »(٨٩) . واثبات المعبود فاعلاً في الحقيقة والانسان فاعلاً في المجاز انكار للحرية لأنه يجعل المعبود هو الفاعل الحق والانسان فاعلاً بالمجاز . وهذا ما لا تشهد به تجربة ولا يؤيده واقع . فالانسان فـاعل في الحقيقـة ، وفاعـل فعل واع ومسبق حتى ولـو تدخلت الـظروف الخارجية في ميـدان فعله وأثرت عليـه ووجهت مساره(٩٠) . لا تـوجد ارادة مـطلقة

---

(٨٩) عند الكعبي والنظام ليس لله إرادة على الحقيقة . الارادة هي الفعل ، والفعل هـو الأمر ، والارادة في كليهما مجاز . وقد وصف الجدار بالارادة « جداراً يريد أن ينقض »، الفرق ص ١٨١ - ١٨٢ ؛ « أو اتينا طائعين » ، اللمع ص ٣٦. والخلاف من وجوه: أ ـ مع القدرية الذين منعـوا القول بـأن الله مريد على الحقيقة كـالنظام والكعبي ، الأصـول ص ١٠٣ ؛ فقد قـال النظام إن البـاري ليس موصوفاً بها على الحقيقة فإذا وصف بها مشرعاً في أفعـاله فـالمراد بـذلك أنـه خالقهـا ومنشؤها عـلى حسب ما علم . وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعنى به أنه آمر بها وناه عنها . وعنه أخذ الكعبي مذهبه في الارادة ، الملل جـ١ ، ص ٨٢ ؛ الأصول ص ٩٠ - ٩١ ؛ النهايـة ص ٢٣٨ - ٢٤٢ ؛ عند النظام والكعبي أن الله ليس له ارادة على الحقيقة . وإذا قيل أنه أراد شيئاً فمعنـاه أنه فعله وإذا قيـل أنه أراد شيئاً من فعـل غيـره فمعنـاه أنـه أمـر بـه ، الأصـول ص ١٤٦ ؛ وذهبت الفـلاسفة والمعتـزلة والشيعـة إلى كونـه غير مـريد عـلى الحقيقة . وإذا قيـل أنه مـريد فمعنـاه عند الفـلاسفة لا يـرجع إلا إلى سلب أو اضـافة . ووافقهم على ذلك النجار من المعتـزلة حيث أنـه فسر كونه مريداً بسلب الكراهية والعلية عنه ، الغاية ص ٥٢ .

(٩٠) عنـد المعتزلـة إلّا الناشيء الانسـان فاعـل محدث ومختـرع ومنشيء على الحقيقـة « دون المجـاز » ، مقالات جـ٢ ، ص ١٩٧ ؛ وقال بعض أهل زماننا وهو رجل يعرف بابن الأيادي أن البـاري عالم قادر حي سميع بصير في المجاز والانسان عالم قـادر حي سميع بصير في الحقيقة وكـذلك في سـائر الصفـات ، مقالات جـ١ ، ص ٢٤٠ ؛ وكـان الناشيء يقـول إن الانسان فـاعل في الحقيقـة ولا محدث في الحقيقة ولا يقول أن الباري سبحانه أحـدث كسبه وفعله ، مقـالات جـ٢ ، ص ١٦٨ ، ص ١٩٧ .

مشخصة هدفها تدمير حرية الانسان واستقلال أفعاله فإن المشيئة الالهية لا تمنع من حرية الأفعال . فهي حق نظري وحرية الأفعال واقع عملي . بل ان « ابليس » كان حراً في أفعاله واختياره بالرغم من وجود المشيئة المطلقة كحق نظري تعليماً للبشر . والعبرة في النهاية بالمآل في الزمان وفي التاريخ(٩١) .

الايمان اذن موقوف على الاختيار . وأفعال الشعور كلها تدل على أن الانسان حر في أن يعتقد ما يشاء وأن يتصور العالم كما يريد فليس هناك من يجبره على تصور اعتقاد معين(٩٢) . ولا يعني اثبات حرية أفعال الانسان استحالة الحمد والشكر لأن الحمد شعور انساني يحدث عقب تأدية الفعل ونجاح الانسان في تحقيقه. فهو نوع من التواضع والعرفان بالجميل للنفس وللآخرين وللطبيعة . ويعبر عن رضاء النفس عن ذاتها وإلا لداخل النفس الغرور ولحسبت أنها صاحبة الأمر والقضاء وهو شعور زائف بالنسبة لفاعل صادق يرى أن الفعل داخل في مجموعة متداخلة

---

(٩١) يأخذ أهل السنة من قصة رفض إبليس السجود لآدم على أنها توهم بالجبر ضد الاختيار وأن أية محاولة لتفسيرها على أن إبليس كان حراً في أفعاله إنما تفترض الجهل والعجز على الله مع أن القصة كلها تعليم ودرس على حرية الأفعال وأن أفعالاً مستقلة عن الله قد تحققت وأن الزمان والتاريخ مجالان للاختيار . وتفسير الأشاعرة للقصة كله مزايدة على الله ومناقصة في الانسان كما يبدو ذلك في العناصر الآتية : ١ ـ إن كان في سلطان الله الكفر والعصيان وهو ما لا يريده وأراد أن يؤمن الخلق فلم يؤمنوا إذن ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان وهو خلاف ما أجمع عليه المسلمون . ٢ ـ كثيراً مما شاءه إبليس يكون، وبالتالي تكون مشيئته أقوى من مشيئة الله. ٣ ـ إبليس أقدر. ٤ ـ الأولى بالألوهية والسلطان من لا يكون إلّا ما يعلم ولا يغيب عن علمه شيء. ٥ ـ لو كان في سلطانه ما لا يريد فقد كان إذن في سلطانه ما كرهه. ٦ ـ في فعل العباد ما يسخطه ويغضبه. ٧ ـ الشيطان فعال لما يريد. ٨ ـ فعل ما لا يعلمه الله وبالتالي يُنسب له الجهل. ٩ ـ يلحقه الضعف والوهن في السلطان . وهي كلها اعتراضات على افلات الأفعال المستقلة عن الارادة المطلقة رغبة في احتواء كل شيء وكأن الانسان قد نصب نفسه مدافعاً عن الله وبالتالي عن الحاكم ضد الانسان أي ضد الشعب .

(٩٢) عند أهل السنة والبصريين الله مريد على الحقيقة ، وعند أهل السنة مريد بإرادة أزلية . الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث ويدل على ذلك ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت ومكان دون مكان وزمان دون زمان ، الانصاف ص ٣٦ ؛ وعند باقي المعتزلة إيمان الناس موقوف على الاختيار ، شرح الأصول ص ٣٦ .

من الأفعـال ، أفعـال الأفـراد وحـركـات الشعـوب وقـوانـين التـاريـخ[٩٣] . والاستعجـاب من الأفعال يـدل على أن الانسـان كان يتـوقع فعـلاً آخر غـير الذي يستعجب من أجله ولكن تداخل الارادات وتشابك الأفعال جعل الذي يحدث غير المتـوقع[٩٤] والتسـاؤ ل عن الأفعال أمـا عن الأفعال التي لم تتم أو عن الأفعـال التي تمت تدل على أن الانسان إما فاعل أو كان لديه عديد من امكانيات الفعل ولم يختر أكملها . وهي مراجعة مستمرة واستدراك حول سير الأفعال واعادة أحكامها[٩٥] . والتحسر تجربة بشريـة تدل عـلى رغبة الانسـان في العودة الى لحـظة مـاضيـة حتى يؤدي فعلاً أفضل مما يدل على أنه يشعـر أنه قـادر على اتيـان الفعل . فهـذا التمني دليل على أن الانسان لديه عديد من الممكنات يستطيع الاختيار بينها[٩٦] .

حـ ـ حدوث الصفات :ويمكن مع نفي الصفات لاثبات حرية الأفعال أخذ البدائل الأخرى وهي القول بحدوثها فتصور الارادة المطلقة حادثة اثبات للحرية الانسانية لأن انتزاع القدم منها يجعلها متكافئة مع الارادة الانسانية ، وبالتالي تستـطيع الارادة الانسـانية أن تشق طريقها من خلالها[٩٧] . وخشيـة الوقـوع في التشبيه والتجسيم في التـوحيد والجبر والكسب في العدل حتى تكون الارادة حادثة لا في محل . وتصنيف الصفـات

---

(٩٣) فـإن قيل : كيف يفعـل حمد الله عـلى الايمان وهـو من فعل الانسـان وذم الانسان عـلى الامـانـة والغرق والحرق وهـو لا يتعلق به ؟ قيـل: نحمد الله عـلى مقدمـات الايمان من الاقـدار والتمكين وازاحة العلة، شرح الأصول ص ٣٣٢ ـ ٢٣٣ .

(٩٤) الاستعجاب من أفعال الناس، شرح الأصول ص ٣٦٠ .

(٩٥) التساؤ ل عن أفعال الناس مثل التوبيخ والسؤ ال، شرح الأصول ص ٣٦١ .

(٩٦) الحشر في الآخرة عـلى الكفر والمعصيـة وطلب الرجعـة، المواقف ص ٣١٦؛ المحصـل ص ١٤٣ ؛ المطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ .

(٩٧) عنـد المعتزلـة البصريـة يريـد الله بإرادة حـادثة إرادتـه من جنس ارادتنا، الفـرق ص ٢٢٩ ؛ وقال البصريون منهم أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل. وقالوا قد يـريد مـا لا يكون ، وقـد يكره الشيء فيكون، الأصول ص ١٤٦ ـ ١٤٧ ؛ وتشبه الكراميـة إرادة الله بإرادات عبـاده ، ارادته من جنس ارادتنا ، وأنها حادثة فيه كما تحدث إرادتنا فينا ، الفرق ص ٢٢٩ .

الى ما يحتاج الى محل وما لا يحتاج الى محل يفسح المجال للحرية الانسانية التي تعيّن محل الصفة . فالصفات التي لا تحتاج الى محل تعطي للذات المشخصة صفاتها المطلقة ولكنها تجعلها خارج مجرى الطبيعة ولا تتدخل في مسار الحرية الانسانية كملك يملك ولا يحكم ، كخليفة بغداد مع أمراء الأمصار ، خلافة اسمية لا حكماً فعلياً(٩٨) . واعتبار الخلق بالقول لا بالفعل هو محاولة أخرى لانقاذ الحرية الانسانية وذلك بأخراجها من نطاق الارادة المطلقة ووضعها تحت القول . والقول أقل حدوثاً ووقوعاً من الفعل(٩٩) .

والتفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل محاولة ثالثة بعد نفي الصفات واثبات حدوثها لاثبات الطرفين معاً الارادة المطلقة وحرية الانسان والتوفيق بين الحقين معاً، حق التوحيد وحق العدل. فصفات الذات صفات نظرية لا تؤثر في

---

(٩٨) وعند زرارة بن أعين الرافضي جميع صفات الله حادث من جنس صفاتنا ، الفرق ص ٢٣٠ ؛ ويقسم البصريون المعتزلة وأبو الهذيل كلام الله إلى ما يحتاج إلى محل وإلى ما لا يحتاج إلى محل . وقول الله للشيء « كن » حادث لا في محل ، وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام ، وكل كلامه أعراض . وقوله لشيء « كن » من جنس قول الانسان كن احدهما يحتاج إلى محل والثاني لا يحتاج إلى محل. فإرادة الله لا في محل مثل إرادة الانسان المفتقرة إلى محل ، الفرق ص ١٢٧ ؛ ويقولون أيضاً : مريد بإرادة حادثة لا في محل ، يريد ما لا يكون ، وقد يكره الشيء فيكون ، الأصول ص ١٤٦ ـ ١٤٧ ؛ الفرق ص ١٨١؛ ص ٣٣٤ ؛ ويقولون أيضاً؛ يجوز حدوث إرادة الله لا في محل ، ولا يصح حدوث إرادات لا في محل ، الفرق ٢٢٩؛ وقد أثبت أبو الهذيل إرادات لا محل لها يكون الباري مريداً بها. . . ويقول: كلام الباري بعضه لا في محل وهو قوله « كن » وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار . وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف ، الملل جـ ١ ، ص ٧٥ ـ ٧٦ ؛ وقال أبو الهذيل إن ارادة الله لكون الشيء هي غير الشيء المكون وهي توجد لا في مكان ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤.

(٩٩) عند الكرامية الحوادث موجودة في العالم خلقها الله بأقواله لا بقدرته، الفرق ص ٣٣٤؛ وعند أبي الهذيل الارادة مخلوقة ولم يجعلها أمراً ولا حكماً ولا خبراً ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ؛ وقد يكون نفي أزلية الصفات أنه لا نهاية لها في المستقبل تجعلها تالية للفعل وليست سابقة عليه . فكان أبو الهذيل يقول إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفوراً رحيماً محسناً خالقاً رازقاً مثيباً معاقباً موالياً معادياً آمراً ناهياً بمعنى أن ذلك سيكون، الملل جـ ١ ، ص٧٩.

الفعل وتحفظ حق الارادة المطلقة في حين أن صفات الفعل هي الصفات العملية التي تؤثر في الفعل . ان كون الارادة المطلقة صفة ذات لا صفة فعل يجعلها صفة نظرية لا تتدخل في مسار الفعل الانساني . وتثبت الحرية بجعل صفة الارادة صفة فعل لا صفة ذات لأن صفة الذات تعبر عن جوهر المعبود في حين أن صفة الفعل تعبر عن أفعاله في الزمان والمكان . صفات الذات ضرورية في حين أن صفات الفعل ممكنة . الارادة صفة فعل أي أنها قد تقع وقد لا تقع مما يترك المجال للحرية الانسانية(١٠٠) .

د ـ **اثبات حرية الأفعال** . لا يحتاج اثبات خلق الانسان لأفعاله الى حجج

---

(١٠٠) قالت غير المعتزلة (الحازمية والكرامية من العجاردة الخوارج) الولاية والعداوة من صفات الذات وكذلك الرضا والسخط ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٠٢ ، جـ ١ ، ص ١٦٦ ، عند المعتزلة وصف الله بأنه مريد من صفات الفعل ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٦ ؛ وقالوا إن ما يوصف به الباري لنفسه كالقول قادر حي لم يجز أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده ، وما وصف بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال ، مقالات جـ١ ، ص ٢٤٢ ؛ وعند بشر بن المعتمر ارادة الله على ضربين ارادة وصف بها الله في ذاته وارادة وصف بها وهي فعل من أفعاله . والارادة التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي العباد، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٤ ، جـ ٢ ، ص ١٧٦ ؛ وصفة الفعل أن اراد بها فعل عباده فهو الأمر به ، الملل جـ ١ ، ص ٩٧ ؛ وعند بشر المريس وحفص الفرد ارادة الله على ضربين ، ارادة هي صفة له في ذاته وارادة هي صفة له في فعله وهي غيره . فالارادة التي هي صفة له في فعله وأنها غيره هي أمره بالطاعة ، والارادة التي هي صفة لله في ذاته واقعة على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٨ ، وعند عباد لا يجوز أن يقال لم يزل مريداً ولا يجوز أن يقال لم يزل غير مريد . والوصف بأنه مريد من صفات الفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ، وقالت الشيبانية مع عبد الله بن كلاب وسليمان ابن جرير الولاية والعداوة صفتان لله من صفات الذات لا من صفات الفعل في حين قالت المعتزلة بأسرها أن الوصف لله بأنه مريد من صفات الفعل إلا بشر بن المعتمر فإنه قال إن الله لم يزل مريداً للطاعة دون المعصية ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٤ ؛ ويقول بشر : لا يكون الله موالياً للمطيع في حالة وجود طاعته ولا معادياً للكافر في حال وجود كفره وإنما يوالي المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادي الكافرين الحالة الثانية من وجود كفره لأنه لو جاز أن يوالي المطيع في حال طاعته ويعادي الكافر في حال كفره لجاز أن يثيب المطيع في حال طاعته ويعاقب الكافر في حال كفره ، ولو جاز ذلك لجاز أن يمسخ الكافر في حال كفره ، الفرق ص ١٥٧ ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٧٥ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ .

نقلية قدر احتياج الايهام بالجبر أو التسلل بالكسب لأن العقل قادر على البرهنة عليه كما أن التجربة تشهد بحرية الأفعال ، التجربة الذاتية للأفراد والجماعية للشعوب والتاريخية للانسانية . ولا تُستعمل الحجج النقلية إلا في الرد على الحجج النقلية المضادة لنظريتي الجبر والكسب . ويكون ذلك إما بمقابلة نصوص تدل على حرية الأفعال في مقابل نصوص توهم بالجبر أو بالدفاع عن صحة تأويل هذه النصوص ضد سوء تأويل الجبر لها أو بتأويل النصوص التي توهم بالجبر دفاعاً عن خلق الانسان لأفعاله(١٠١) . وقد تتدخل النظرة الشرعية التي تقوم على النقل والعقل في أحكام الأفعال لاثبات حرية الأفعال في كل فعل وبالتالي تفرض الأحكام الشرعية الخمسة بناءها على الارادة المطلقة(١٠٢) .

أما الحجج العقلية فإنها تقوم على استحالة اثبات مراد لارادتين وهي الحجة العامة لاثبات الحرية أو على استحالة اعطاء الله أمراً يأباه ويكرهه وإلا كان ذلك جمعاً بين متناقضين. فإما أن يكون الفعل للانسان أو لغيره ولا سبيل إلا الاشتراك وإلا وقعنا في الشرك الذي يسلب من الله حقه النظري ومن الانسان واقعه العملي

---

(١٠١) مثلاً آية ﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم ﴾ فإن سياقها حجة على الجبر لا له كما أن ذلك القول على سبيل التكذيب والاستهزاء لا على سبيل الايمان . كما تدل آية ﴿ وما خلقت الجن والانس إلاّ ليعبدون ﴾ على بعض الجن والانس وليس كلهم وأن المراد ألا يقروا بالعبادة طوعاً أو كرهاً . وهناك آيات أخرى مثل ﴿ كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها ﴾ ، ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ ، ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ ، ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ ، ﴿ والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً ﴾ ، ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ، ﴿ تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ﴾ ، ﴿ لا يحب الله الجوهر بالسوء من القول الا ما ظلم ﴾ . . . الخ . وكلها لا تدل على الجبر بل تشير إلى قوانين عامة عن الحسن والقبح وقواعد للسلوك وأصول الشريعة ، الانصاف ص ١٦٢ - ١٦٤ ؛ الارشاد ص ٢٥٠ - ٢٥٤ ؛ المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ؛ النهاية ص ٢٥٨ - ٢٦٠ .

(١٠٢) ذهبت المعتزلة إلى أن أفعال المكلفين إن كانت واجبة فالله يريد وقوعها ويكره تركها . وإن كانت حراماً فإنه يريد تركها ويكره وقوعها . وإن كانت مندوبة فإنه يريد وقوعها ولا يكره تركها ، وإن كانت مكروهة فإنه لا يريد تركها ولا يكره وقوعها . وأما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة ، شرح الدواني جـ ٢ ، ص ١٨٢ - ١٨٣ .

فلا هو أعطى الله كل شيء ولا أعطى الانسان أي شيء وأحدث الخلل بين النظر والعمل في الله وأضاعهما في الانسان . وهو تمويه لا يجوز على الله إذ أنه يأمر بالشيء وهو يضمر ضده كمن يريد اثبات عصيان العبد أمام القاضي لأوامر سيده إذ ليس المقصود تنفيذ الأمر بل اثبات العصيان . والله لا ينصب للانسان شراكاً يوقعه فيها بل يصدقه الانسان دون أن ينتظر منه غير ما يأمر به وغير ما يُظهر له ويحدِّثه فيه . لا يعني النسخ أن المأمور به لا يكون مراداً بل الفرض منه اعادة بناء الشريعة على أساس الواقع وقدراته وليس الاستدلال النظري على حرية الأفعال . كما لا تعني قصة ابراهيم وأمره بذبح ولده اسماعيل جواز أن يكون المأمور غير مراد لأنه أيضاً درس في الطاعة للأمر ودرس في أن الانسان قيمة مطلقة ، المقصود منه الدرس المستفاد وليس ما قبله . وقد تم ذلك في الحلم دون اليقظة ، وأن ابراهيم كان مأموراً بمقدمات الذبح دون الذبح ولم يحدث أن تم الذبح والتأم القطع مرات عديدة(١٠٣) . لقد نهى الله عن الكفر والمعصية ولا يحسن أن يريد شيئاً ويريد وجوده ثم ينهي عنه أو ينهي عن شيء ثم يريده وإلا انهدم أساس الشريعة وافترضنا في الله الكذب وسوء النية واظهار غير ما يبطن وابطان غير ما يظهر كما يفعل سائر البشر وكما تفعل الباطنية(١٠٤) .

---

(١٠٣) إن الأمر بالشيء يتضمن كونه مراداً للآمر ، ويستحيل في قضية العقول أن يأمر الآمر بما يكرهه ويأباه وكذلك النهي عن الشيء يتضمن كونه مكروهاً للناهي ، ويستحيل أن يكون الناهي علم حكم الحظر مريداً لما نهى عنه . وأكدوا ذلك بأن قالوا : الجمع بين الأمر الجازم وبين ابداء كراهية المأمور به متناقض. وهو بمثابة الجمع بين الأمر بالشيء والنهي عنه إذ لا فرق بين أن يقول القائل آمرك بكذا وأنهاك عنه وبين أن يقول آمرك بكذا وأكره منك فعله . وإذا تبين أن كل مأمور به مراد للآمر فيخرج من ذلك كون الباري مريداً للايمان من علم أنه لا يؤمن لأنه آمر له بالايمان ، الارشاد ص ٢٤٤ - ٢٤٩ ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ؛ وقالت المعتزلة إن الله يأمرنا بتعظيم الأصنام كما أمرنا بتعظيم الحجر الأسود والكعبة . . . الفصل جـ٣ ، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(١٠٤) وتعطي المعتزلة لذلك حججاً أربعة. ١ - أن الكفر مأمور به فلا يكون مراداً إذ الارادة مدلول الأمر أو ملزومه ٢ - لو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به ، والرضا بالكفر كفر. ٣ - لو كان مراد أ لكان الكافر مطيعاً بكفره لأن الطاعة تحصل مراداً لمطاع. ٤ - الرضا هو الارادة ، الانصاف ص ١٦٧ - ١٦٨ ؛ الطوالع ص ١٩٣ ؛ شرح الدواني ص ١٠١ - ١٠٥ .

الله اذن لا يتدخل في أعمال العباد ولا يشاء منها فعلاً ايجاباً أم سلباً . لم يخلق شيئاً منها وإلا كان مسؤولاً عن المعاصي والقبائح والشرور . لم يخلق الخير ولا الشر منها . لم يخلق الخير حتى يجعل الانسان فاعلاً له ولم يخلق الشر لأن الخير لا يفعل إلا الخير . والتقييد من ارادة المعبود وفعله هو في نهاية الأمر اثبات على استحياء للحرية الانسانية ونقص في الشجاعة للاعلان عنها، واحجام عن العقل والواقع وترك البقايا المزايدة في الايمان واغتراب الانسان(١٠٥) . ولا يتدخل أي آخر في أفعال العباد من الجن أو الشياطين أو الملائكة . وقد أصبح الشيطان في وجداننا القومي، علة نفسر بها كل الشرور والآثام، أقوى من الله ، ومشجبا تُعلق عليه أخطاء العصر(١٠٦) . هناك الفطرة الانسانية التي تشمل العقل والقدرة على التمييز كما تشمل الارادة والفعل الحر ، وهي التي تسطّر الفعل على صفحة العلم الالهي(١٠٧) .

---

(١٠٥) عند المعتزلة كل ما لم يأمر الله به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله منها شيئاً ، الفرق ص ١١٥ ؛ ويمنع هشام بن عمر الفوطي من اطلاقات اضافات أفعال إلى الباري وإن ورد بها التنزيل ، الملل جـ ١ ، ص ١٠٨ ؛ الملل جـ ٣ ، ص ٧٦ ؛ وقد امتنع هشام الفوطي عن القول بأن الله ألف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين ، وكذلك منع صاحبه عباد بن سليمان الضمري أن يقول أن الله خلق الكافر لأن الكافر اسم لشيئين إنسان وكفره . خلق أجسامهم وهو غير خالق لكفرهم ، الفرق ص ١٦٠ - ١٦١ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١١٠؛ الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ ؛ وكان لا يجيز أحداً أن يقول حسبنا الله ونعم الوكيل ولا أن الله يعذب الكفار بالنار ولا أن يحيي الأرض بالمطر. ويرى أن هذا القول والقول بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ضلال وإلحاد ، الفصل جـ ٥ ، ص ٣٧ ؛ وأجمعت المعتزلة إلاّ صالح قبة على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعاله غيره ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ ؛ إن كان خالقاً لظلم العباد وجب أن يكون ظالماً ، وإذا خلق كذب الانسان وجب أن يكون كاذباً ، الفرق ص ١٢٤؛ وأجمعت المعتزلة إلا عباداً على أن الله خلق الكافر لا كافراً وكذلك المؤمن لا مؤمناً ، مقالات جـ ١ ،ص ٧٣ ، الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة (رواية ابن الراوندي عن المعتزلة وتصحيح الخياط لها) ،الانتصار ص ٩٠ - ٩١ .

(١٠٦) لا يجوز أن نقول ان الشيطان يسلب الايمان من العبد المؤمن قهراً أو جبراً ولكن نقول ان العبد يدع الايمان فحينئذ يسلبه عنه الشيطان ، الفرق ص ١٨٧ .

(١٠٧) وأمرهم بالايمان ونهاهم عن الكفر فأقروا إليه بالربوبية ، فكان ذلك منهم إيماناً . فهم يولدون على تلك الفطرة ، ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير . ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم . ⟵

والسؤال التقليدي : هل يُقال أن المعبود قوّى الانسان على الكفر ؟ هو تمرين عقلي لاظهار قدرة الذات المطلقة على حساب الحرية الانسانية لو كان الجواب بالايجاب . ولكنه يثير إشكالاً أعظم وهو كيف يقوى الخير المطلق على فعل الشر ويحث عليه ؟(١٠٨) وتكون الاجابة بالنفي الغاء للقدرة المطلقة اثباتاً للحرية الانسانية وأكثر اتفاقاً مع التنزيه . الولاية والعداوة بعد الفعل وليس قبل الفعل وإلا كانت أفعال الله غير معللة بسبب أو غاية . وإذا كان الجواب بالنفي اثباتاً للحرية الانسانية فماذا يكون وضع قدرة مطلقة لا تفعل ؟ وان أية محاولة للجمع بين الطرفين لا تؤدي إلا إلى تحصيل حاصل . وكذلك السؤال التقليدي الآخر : هل يقدر الله على ما أقدر عليه عباده ؟ إذا كان الجواب بالايجاب فهي محاولة لاثبات القدرة المطلقة على حساب الانسان . أما إذا كان الجواب بالنفي فهو اثبات لحرية الانسان وفي الوقت نفسه أكثر تنزيهاً لحق مطلق(١٠٩) .

ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الايمان ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً ولكن خلقهم أشخاصاً. والايمان والكفر فعل العباد. ويعلم الله من يكفره في حال كفره كافراً. فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته، الفقه ص ١٨٥ .

(١٠٨) أجاب عباد بالايجاب وأكثر المعتزلة بالنفي ، مقالات جـ١ ، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢ ؛ ويرى بشر ابن المعتمر والاسكافي أن عداوة الله للكافرين تكون بعد الكفر بلا فعل ، مقالات جـ٢ ، ص ٦٩ ؛ وقد اختلفت المعتزلة هل يقال أن الله قوّى الكافر على الكفر أم لا على مقالتين. فقال أكثر المعتزلة : لا يجوز أن يقال أن الله قوى أحداً على الكفر وأقدره عليه ، وقال عباد إن الله قد قوى الكافر على الكفر وأقدره عليه ، مقالات جـ١ ، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢ ، وتقول المعتزلة إن الله لم يكن موالياً لأحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته موالياً له، وكان معادياً للكافر في حال وجود الكفر منه فإن ارتد المؤمن صار الله معادياً له بعد أن كان موالياً له ، الفرق ص ١٥٧ .

(١٠٩) قال محمد بن عيسى لو الجاهم إلى الايمان لم يكونوا مؤمنين ولو الجاهم إلى العدل لم يكونوا عادلين ولو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين لأنهم أمروا أن يكون الايمان طوعاً وأن يتركوا الكفر طوعاً فإذا أتوا به كرهاً وتركوا الكفر كرهاً لم يكونوا مؤمنين . وقال ان الله غير قادر على أن يخلق جوراً لغيره ، مقالات جـ٢ ، ص٢٥٥، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ ؛ كما أنكر أهل الاثبات أيضاً أن يكون الباري قادراً على أن يضطر عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين ، وكفر يكونون به كافرين ، وعدل يكونون به عادلين ، وجور يكونون به جائرين، مقالات جـ٢ ، ص ٢٥٥، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

وفي قوة الدفع المتولدة عن اثبات الحرية الانسانية قد ينتهي الأمر الى جعل الارادة الالهية تابعة للارادة الانسانية تسير وراءها وليس أمامها بعد فك الحصار والهرب الى رحب الفضاء . عندئذ تكون الارادة الالهية مثل الارادة الانسانية محلاً للحوادث ليس فقط اثباتاً للحرية الانسانية بل أيضاً للوجود الانساني وأن المعبود ما هو إلا سجل لصيرورة البشر ، وأن الفعل الانساني هو الذي يسطّر علم الله ومصدره بصرف النظر عن العلم الالهي النظري الشامل لكل شيء ومسار الكون دون لحظاته وتقلباته(١١٠) .

بل ان الامر قد يصل الى جعل المعبود مطيعاً لفعل الانسان بما أنه تأليه له ومتعلق عليه . فالعقل الانساني هو الذي يحدد وصفه في العلم الالهي(١١١) . وقد يبلغ الحرص على حرية الأفعال درجة انكار القدرة الالهية على الاطلاق ووصفه بعدم القدرة بل وبالعجز ، ولا يقدر على مقدورات العباد لا الانسان ولا الحيوان . ويتم ذلك باسم الدفاع عن قوانين الطبيعة واستقلالها وسيطرتها على مظاهر الطبيعة وبالتالي فتح الطريق إلى نشأة العلم ، وكذلك دفاعاً عن حرية الانسان وأفعاله في الطبيعة وثقته بالنفس وتأكيداً للعلل والأسباب ولقوانين الطبيعة في ارتباط العلة والمعلول(١١٢) .

---

(١١٠) عند ابن كرام الله محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ؛ وكان هشام بن عمرو الفوطي يقول ان من هو الآن مؤمن عابد إلاَّ أنه في علم الله أنه يموت كافراً فإنه الآن عند الله كافر ، وأن من كان الآن كافراً مجوسياً أو نصرانياً أو دهرياً أو زنديقاً إلاَّ أنه في علم الله أنه يموت مؤمناً فإنه الآن عند الله مؤمن ، الفصل جـ ٥ ، ص ٣٧ ؛ قال قائلون من المعتزلة يستحيل أن يقال للإنسان مؤمن في حال كونه كافراً . فلما استحال أن يوصف به في حال كونه فمستحيل أن يوصف به قبل كونه ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٣ .

(١١١) سمى أبو علي الجبائي الله مطيعاً لعبده إذا فعل مراد العبد، الفرق ص ١٨٣ .

(١١٢) عند البغداديين من المعتزلة لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين وكفراً لهم يكونون به كافرين وعصياناً لهم يكونون به عاصين ، وكسباً يكونون به مكتسبين ، وجوزوا له القدرة أن يخلق حركة يكونون بها متحركين ، وإرادة يكونون بها مريدين ، وشهوة يكونون بها مشتهين . والجبائي مع كثير من المعتزلة كان لا يصف الله بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين، وكفراً يكونون به كافرين،وعدلاً يكونون به عادلين، وكلاماً يكونون به=

وكيف يكـون الله مسؤولاً عن الشرور والقبـائح ومصـدراً للكفـر والفسـوق والعصيان ؟ فلا يريد السفه إلا سفيهاً سواء لنفسه أم لغيـره . فالله قـد يريـد ما لا يكون وقد يكون ما لا يريد . وهذا لا يعني كونـه مقهوراً عـلى مراده أو أنـه يلحقه الضعف والوهن والنقص أو أنه مطيـع لعبـاده بل يعني أن شمـول ارادته لا تقضي عـلى حريـة أفعال العبـاد(113) . ان مسؤولية الانسـان عن الشر نـظرة بطوليـة الى الانسان في تحمله المسؤولية وعدم إلقائها على اكتـاف الآخرين خيـراً أم شراً . كـما أنها تجعل الفاعل في هذا العالم واحداً ، فالانسان هو الفاعل ، وليس فاعلين ، الله والانسان،مما يضع الله على مستوى الانسان وهي حطة في حق الله أو رفع لـلانسان الى مستوى الله ، وهو الغرور(114) .

والأفعال الحرة هي الأفعال العاقلة . أفعـال الانسان وليس أفعـال الحيوان ، والقـول باستقـلال أفعال الحيـوان انما يعني استقـلال أفعـال الـطبيعـة التي لا يمكن تـدميرهـا بارادة شـاملة لأنها ارادة عـاقلة وحكيمـة خلقت الـطبيعـة وسيّـرت فيهـا النـواميس . لا يمكن أن تدمـر الارادة الالهية ذاتهـا أو أن تنقلب على نفسهـا أو أن تدمر ما خلقته بنفسها وإلا كانت متناقضة تريد الـوجود والعـدم في آن واحد. ولكن اثبات استقلال أفعال الحيوان رد فعل على انكـار حريـة الانسان وعـلى انكار ثبـات قـوانـين الـطبيعـة ، فـالفعـل يـولّـد رد الفعــل ، والتـطرف يؤدي الى التــطرف

= متكلمين لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده ، وكذلك في العدل والجور . ويحيل ذلـك في كل شيء يـوصف به الانسـان . ومعنى ذلك أنـه فاعـل مما اشتق لـه الاسم ، مقـالات جـ٢ ، ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ وعنـد المعتزلـة البصريـة الله لا يقدر عـلى مقدورات عبـاده ولا على مقدورات سائر الحيوانات ، الفرق ص ٣٣٤ ؛ وعند المعتزلة أيضاً أن الله لا يقدر على أن يهـديه ولا على أن يضله ، الفصل جـ ٤ ، ص ٤٢ ؛ وكـان عباد بن سليمـان تلميذ الفوطي يقول إن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق وأنـه لم يخلق المجاعـة ولا القحط . وأن الله لم يأمـر الكفار قط بأن يؤمنوا في حـال كفرهم ولا نهى المؤمنـين قط في حال إيمـانهم لأنه لا يقـدر أحد قط عـلى الجمع بين الفعلين المتضادين .

(113) اللمع ص ٥٦ - ٥٩ ؛ الأصول ص ١٠٢ - ١٠٤ .

(114) والمعتزلة يقولون أن قبح القبائح ليست بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

المضاد(١١٥) . ان ارادة الله لشيء كراهيته لضده ، ارادته للخير كراهية للشر ، وارادته للطاعة كراهية للمعصية ودون أن تتدخل في وقوعه أو عدم وقوعه . فإذا وقعت المعاصي فإن الله لا يكون مريداً لها أي أنه لم يفعلها بل كان كارهاً لوقوعها لمسؤولية الانسان عنها . أما إذا أتت من الأطفال أو المجانين أو من البهائم فإنه لا يكون مريداً أو كارهاً لها بأي حال . وهذا أكرم لله وأكثر تعبيراً عن التنزيه(١١٦) . ان أفعال الانسان ليست فقط وقائع وحوادث بل هي معاني وبواعث ، مقاصد وغايات . ليست أشياء كما هو الحال في السؤال التقليدي عن أفعال الناس والحيوان هل هي أشياء أم ليست أشياء ؟ هل هي أجسام أم لا ؟ تدخل أفعال الانسان في نطاق العلوم الانسانية وليس في العلوم الطبيعية لأنها ليست أشياء بل مواقف تتغلف فيها الحرية الانسانية وليست حتمية القوانين الطبيعية(١١٧) .

(١١٥) يقول المعتزلة إن خالق أفعال العبد هو العبد ، المسائل ص ٣٧٣ ـ ٣٧٨ ؛ ومن عقائدهم (الفاسدة) قولهم ان العبد يخلق أفعال نفسه ، الكفاية ص ٦٩ ؛ والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية ، الدر ص ١٤٨ ـ ١٥٠ ؛ قالت المعتزلة أن الله لا يريد الطاعة والايمان . فأما من كفر وعصى فقد أتى بما ليس مراد الله . كل واحد يفعل من الأفعال ما لا يريده الله حتى قالوا إن البهائم تفعل أفعالاً لم يردها وأنه لو أراد فعل غيرها منهم لم يحصل ذلك وامتنع عليه ، الانصاف ص ١٥٧ ـ ١٥٩ .

(١١٦) ذهبت المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء إلى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة لله وقعت أم لم تقع ، والمعاصي والفواحش تقع والله كاره لها غير مريد لوقوعها . وهي تقع على كره . والمباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين تقع وهو لا يريدها ولا يكرهها ، لمع الأدلة ص ٩٧ ـ ٩٩ ؛ قالت المعتزلة هو مريد للمأمور به ، كاره للمعاصي والكفر للآتي : أ ـ لو كان مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالايمان فالأمر بخلاف ما يريده يُعد سفيهاً. ب ـ لو كان الكفر مراد الله لكان فعله موافقة لمراد الله فيكون طاعة ثواباً وذلك باطل بالضرورة . جـ ـ لو كان الكفر مراد الله لكان واقعاً بقضائه ، والرضا بالقضاء واجب فكان الرضا بالكفر واجب، واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر. د ـ لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الأمر بالايمان تكليف بما لا يطاق .

(١١٧) يرى هشام بن الحكم أن الأفعال صفات للفاعلين ليست هي هم ولا غيرهم ، وأنها ليست بأجسام ولا أشياء . قال هي معان وليست بأشياء ولا أجسام وكذلك قوله في صفات الأجسام كالحركات والسكنات والارادات والكراهات والكلام والطاعة والمعصية والكفر والايمان . فأما الألوان والطعوم والأراييح فكان يزعم أنها أجسام وأن لون الشيء هو طعمه ورائحته ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٢ ـ ١١٣ .

وللانسان القدرة التامة على الفعل ، والاستطاعة التامة لتحقيقه وإلا لما صح الحساب ، ولما وجبت المساءلة ولما صح التكليف . وكيف يثبت التكليف دون حرية الأفعال بصرف النظر عن ارادة القبح هل هي من ذاتها قبيحة أم أنها قبيحة اكتساباً . وان لم تثبت حرية الأفعال يصبح الله مسؤولاً عن القبائح ، مانعاً من الطاعات ، ويصبح الشيطان هو « الشريك الغالب » ! العقل والقدرة هما شرطا التكليف ، والتكليف شرط الحساب ، واستحقاق الثواب أو العقاب(١١٨) .

وأفعال الشعور لا تتم إلا من انسان في موقف محدد لا من فعل انسان كامل مجرد . وهو انسان يوجد بين عالمين ، يتنازعه قطبان ، امكانية خالصة للحركة ، للاقدام والاحجام . الانسان صاحب أفعاله لم يشأ منها أحد ، سلباً أم ايجاباً ، طاعة أو معصية ، ثواباً أم عقاباً(١١٩) . وبعد وقوع الفعل كل رجوع الى الوراء للبحث عن بدل أو تعبيراً عن تمنٍ لما لم يحدث هو عملية شعورية خالصة لا تغير

---

(١١٨) باب في العبودية والصفات المرعية في ثبوت الطلبات التكليفية . القول في امكان التكليف وجوازه عقلاً يتعلق بأربعة أركان: أ ـ في قدرة العبد وتأثيرها في مقدورها. ب ـ يشترط في توجيه التكليف للعبد من حضور عقله الذي يتمكن به من فهم الخطاب. جـ ـ أن يكون المأمور به ممكناً في نفسه وجوداً ووقوعاً. د ـ يتعلق بالثواب والعقاب ، النظامية ص ٣٠ ـ ٤٧ ؛ فيكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة . قلنا إنه تعالى أراد منهما الكفر والفسوق باختيارهما فلا جبر كما أنه علم منهما الكفر والفسوق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال . والمعتزلة أنكروا إرادة الله للشرور والقبائح حتى قالوا إنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته لأن ارادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده ، شرح التفتازاني ص ٩٨ ـ ٩٩ ؛ والمعتزلة أيضاً قالوا بالارادة حيث قالوا إن إيمان الكافر رغبة واختياراً لا جبراً واضطراراً ، حاشية الاسفرايني ص ٩٩ ؛ وحكى عمرو بن عبيد أنه قال : ما الزمني أحد مثلما ألزمني مجوسي كان معي في السقيفة فقلت لـه لم لا تسلم؟ فقال لأن الله لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمت . فقلت للمجوسي إن الله يريد إسلامك ولكن الشيطان لا يتركنك. فقال المجوسي فأنا أكون مع الشريك الأغلب،شرح التفتازاني ص ٩٩، وقالت المعتزلة جعل الله لهم الاستطاعة تاماً وكاملاً لا يحتاجون إلى أن يزدادوا فيه فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا ولولا ذلك ما ندبهم على ما لا يستطيعون ، التنبيه ص ١٧٤ .

(١١٩) ولا يقدر على فعل الايمان والكفر إلاّ محدث ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧٤ ؛ وعند المعلومية (العجاردة الخوارج) أفعال العباد ليست مخلوقة، مقالات جـ ١ ، ص ١١٦ .

من الحدث الواقع ذاته . قد يُؤخذ ذلك في الاعتبار في الحصول على تجربة للأفعال المستقبلية ولكن إذا كان الأمر مجرد تمني لما لم يحدث وندم على ما حدث فهو اغراق في الخيال واقرار بالضعف وعدم ثقة في المستقبل وتوقف للحياة . ان وجود الفعل يمنع من وجود ضده ، وجود فعل الايمان يمنع من وجود فعل الكفر لما كان الفعلان يمثلان احتمالين للشعور . فلا مجال للأفعال المزدوجة والمتناقضة والمتشابهة . ان الفعل بعد أن يتحقق يصبح تاريخاً، ولا استدراك إلا بفعل آخر وإلا وقع الانسان في الندم والحسرة والنهي والاحساس بالذنب عما تم أو بالعجز عما لم يتم، مما لا يغير من واقع الفعل شيئاً(١٢٠) . ومع ذلك يجوز التمني من أجل عقد العزم على اثبات الفعل الثاني(١٢١) .

حرية الأفعال أقرب الى العقل والواقع والشرع والتكليف . فالله لم يأمر بالشر بمعنى أنه لم يفعله بارادته بل انه فقط نبّه عليه بالنهي عنه، وبالتوجه الى ارادة الانسان الحرة . كما أنه أمره بالخير ولم يجبره عليه بل نبه وأشار اليه تاركاً حرية الاختيار للانسان . كما أنه لا يرضى بالشر ولا يريده. وانما أيضاً ينبه إليه من خلال النهي عنه والتحذير منه . ان الأمر بأفعال الشعور لا يعني الجبر عليه بل

---

(١٢٠) أجمعت المعتزلة على أن الشيء إذا وجد فوجود ضده في تلك الحال محال . قال أكثرهم إن الكافر تارك للايمان في حال ما هو كافر وأحالوا البدل في الوجود. لذلك أحال قوم من المعتزلة أن يقال «لو كان الشيء على معنى لو كان وقد كان ضده». وعند جعفر بن حرب والاسكافي قد يقال في حال كفر الكفار «لو كان الكفار آمنوا بدلاً من كفرهم الواقع لكان خيراً لهم» ولا نقول أنه يجوز أن يؤمنوا في حال كفرهم على وجه من الوجوه كما نقول في الكفر الماضي : لو كان هذا الكافر آمن أمس بدلاً من كفره لكان خيراً له ولا يجوز الايمان بدلاً من الكفر الماضي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٦ .

(١٢١) قالت المعتزلة جميعاً إلاّ الجبائي يجوز أن يكون الشيء في الوقت الثاني بدلاً من ضده وإن كان ضده مما يكون في الثاني . وإذا أجزنا ذلك فإنا نجيز البدل مما لم يكن . وعند الجبائي وعباد جائز أن يترك في الوقت الثاني قبل مجيء الوقت ما علم الله أنه يكون في الوقت ولو كان ذلك ما يترك لم يكن كان سابقاً في العلم أن يكون ولم يكن تاركاً لما يكون. وعند الجبائي ما علم الله أنه يكون في الوقت الثاني أو في وقت من الأوقات وجاءنا الخبر بأنه يكون فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه لأن التجويز هو فعل الشك والشك في اخبار الله كفر، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٦ .

يعني مجرد التوجيه والارشاد والتنبيه . والانسان لديه القدرة على الفعل وعدم الفعل ولديه العقل للتمييز بين الحسن والقبح(١٢٢) .

ان خلق الانسان لأفعاله ليس نظرية مستوردة من الخارج لم تنبع من صميم الوحي وموطن الاسلام فتنزيه الله عن الظلم ضرورة عقلية كما أنها في أصل الوحي . ومسؤولية الانسان عن أفعاله ضرورة عقلية وفي أصل الوحي . انما القصد من ذلك حصار المعارضة السياسية واخراجها من قهر الأغلبية باسم اجماع الأمة(١٢٣) .

---

(١٢٢) حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : إن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ولم يرض بالشر وإن كان مريداً له ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٣ ؛ وأجمعت المعتزلة إلّا المردار على أن الله لم يرد المعاصي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٤ ؛ وأنكرت بأسرها أن يكون الله لم يزل مريداً للمعاصي وأن يكون الله لم يزل مريداً لطاعته ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤١ ؛ وأنكرت أن يكون الله لم يزل متكلماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً منعماً رحيماً موالياً معادياً جواداً حكيماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً محيياً مميتاً آمراً ناهياً ، مادحاً ذاماً . وقالت (الا المردار) لا يجوز أن يكون الله مريداً للمعاصي على وجه من الوجوه، أن يكون موجوداً ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون، وأن ينهي عما يريد كونه ، وأنه قد أراد ما لم يكن وكان ما لم يرد، وأنه قادر على المنع مما لا يريد، وأن يلجأ إلى ما أراد ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٦ ؛ وعند واصل بن عطاء الباري حكيم عادل ولا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية، الملل جـ ١ ، ص ٧٠ ؛ وتقول المعتزلة إلّا علياً الأسواري إن الانسان مأمور بالايمان قادر عليه ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ ؛ وقال علي الأسواري إذا قرن الايمان إلى العلم بأنه لا يكون استحال الانسان أن يكون مأموراً به أو قادراً عليه . وإذا أفرد كل قول من صاحبه فقلت : هل أمر الله الكافر بالايمان وأقدره عليه ونهى المؤمن عن الكفر قلت نعم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٨٥ .

(١٢٣) تتهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم أخذوا القول بخلق الانسان لأفعاله من المنانية في قولها بأن الحكيم لا يريد كون الظلم ولا يخلقه . فقد قالت المنانية بمثل ما قالت به الدهرية سواء بسواء إلّا أنها قالت ومن خلق خلقاً ثم خلق من يفضل ذلك الخلق فهو ظالم عابث . ومن خلق خلقاً ثم سلط بعضهم على بعض وأغرى بين طائع خلقه فهو ظالم عابث . قالوا فبعلمنا أن خالق الشر وفاعله هو غير خالق الخير . وهذا نص قول المعتزلة إلّا أنها زادت قبحاً بأن الله لم يخلق من أفعال العباد لا خيراً ولا شراً وأن خالق الأفعال الحسنة والقبيحة هو غير الله لكن كل أحد يخلق فعل نفسه . ثم زادت تناقضاً فقالت ان خالق عنصر الشر هو إبليس ومردة الشياطين . وفعله كله شر وخالق ــــ

ثالثاً : أفعال الشعور الخارجية .

بعد أن تتحقق أفعال الشعور الداخلية وخلق الانسان لها اثباتاً لحرية الأفعال تقوى الشخصية وتتوحد وتصبح قادرة على الانطلاق من الداخل الى الخارج ، وتتحول أفعال الشعور من أفعال عكسية منطوية باطنية الى أفعال مباشرة ممتدة خارجية . وتصبح أفعال « القلب » أفعال « الجوارح » . ويتحول الشعور الخالص الى بدن وجسم ، وتتحول الحركة الداخلية الى حركة خارجية . يصبح الشعور الخالص شعوراً بالعالم وبالتالي تتحقق أفعال الشعور ليس داخل الشعور فقط بل

= طباعهم على تضادها هو الله . لذلك يقال عنهم أنهم أهل النار أو إبليس والشيطان . ويُقال أيضاً أنها مستمدة من البراهمة . فقد قالت البراهمة أن من العبث وخلاف الحكمة ومن الجور البين أن يعرض الله عباده لما يعلم أنهم يعذبون عنده ويستحقون العذاب ان وقعوا فيه يريدون بذلك ابطال الرسالة والنبوات ، الفصل جـ٣ ، ص ٧٣ ؛ ولكن التهمة الغالبة أن المعتزلة هم المجوس طبقاً للحديث الموضوع بهذا المعنى . ويقول ابن حزم . لهذا سماهم الرسول ﷺ مجوس هذه الأمة لأنهم دانوا بديانة المجوس وضاهوا أقاويلهم وقالوا أن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس ذلك وأنه يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت المجوس . وقالوا إنهم يملكون الضرر والنفع لأنفسهم دون الله رداً لقول الله ﴿ قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلاّ ما شاء الله ﴾ واعراضاً عن القرآن وعما أجمع عليه أهل الاسلام ، الفصل جـ٣ ، ص ١١١ - ٢١٤ ؛ وهم في ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس له خلق الشرور من الأعمال وأضافوا إليه اختراع الخيرات كلها ، الأصول ص ٨١ ؛ وهم أشر من هؤلاء جميعاً فقد قال البعض (من أهل التحقيق) ! والله ما قالت القدرية كما قال الله ولا كما قال النبيون ولا كما قال أهل الجنة ولا كما قال أهل النار ولا كما قال آخرهم إبليس ! الانصاف ص ٤٠ - ٤٣ ؛ والحقيقة أن خلق الانسان لأفعاله إنما يأتي من ضرورة العقل وأصل الوحي بباعث التنزيه وبواقع التكليف . ليس ذلك عن المثانية أو المجوسية بل إن المجوس في اثباتها فاعلية للانسان أقرب إلى الاسلام لذلك اعتبر المجوس جزءاً من الأمة . إن القول بأن الانسان صاحب أفعاله ليس أثراً خارجياً بل هو من ضرورة العقل وحق الشرع وتأكيداً لمسؤولية الانسان وتبرئة لله . وهو ليس قولاً بفاعلين واحد للشر وواحد للخير بل بفاعل واحد هو الانسان في كلتا الحالتين . ان القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لأن مذهب المجبرة فاسد مذموم مثل مذهب المجوس يثبت الأمور المذمومة قدر الله ، المحيط ص ٤٢١ - ٤٢٢ ؛ ويمكن أن توجه تهمة الاستيراد الى الجبر والكسب سواء بسواء من المجوس أو من غيرهم . فقد علق الأشاعرة الأحكام بشيء لا يعقل سموه كسبا مثل المجوس ، المحيط ص ٤٠٩ ؛ شرح الأصول ٧٧٢ - ٧٧٩ .

أيضاً خارج الشعور في العالم . وبلغة القدماء يتم الانتقال من العقيدة الى الشريعة، ومن الايمان إلى العمل، ومن الارادة إلى القدرة. وتظهر النظريات الثلاث نفسها التي ظهرت من قبل في وصف أفعال الشعور الداخلية، ونظريات الجبر والكسب وخلق الانسان لأفعاله . يُسمى الجبر عقيدة لأنه أقرب الى العقائد منه الى النظريات الفلسفية ، حكم مسبق أو انفعال وضيق ليس له سند عقلي واضح أو تشهد له تجربة الوجدان بل مجرد خطابة مكبوتة الى الداخل . والكسب نظرية لأنها أقرب الى النظريات الفلسفية المبنية نظرياً عن طريق الجدل . أما خلق الانسان لأفعاله فهي ليست عقيدة ولا نظرية بل تجربة واقعية يشهد بها الوجدان، ووضوح نظري يشهد به العقل وشرط تكليفي للأفعال ، وبالتالي فهي أقرب الى البرهان .

١ ـ عقيدة الجبر .

هل أفعال الشعور الخارجية أفعال جبرية ؟ هنا تظهر عقيدة الجبر للاجابة بالايجاب . وعقيدة الجبر لا توجد عند فرقة كلامية بعينها تسمى المجبرة بقدر ما هي منتشرة وعامة لدى عديد من الفرق يجمعها القول بالجبر بالرغم من اختلاف الدوافع والبواعث والأسباب وبالرغم من اختلاف الحجج والأسس النظرية وبالرغم من تباين النتائج والآثار على السلوك الفردي والاجتماعي(١٢٤) .

أ ـ دوافع الجبر . تختلف دوافع القول بالجبر بين نفي الصفات أو اثباتها دفاعاً عن التنزيه أو التشبيه أو بين التأليه دفاعاً عن التجسيم . فالايغال في التوحيد بصرف النظر عن كيفية تصوره يُبعد عن العدل،وكأن الايغال في التفكير في الله يُبعد عن التفكير في الانسان،وكلما زاد الانسان اغتراباً في التوحيد وابتعاداً عن العالم فإنه يزداد ابتعاداً عن العدل وخروجاً عن العالم . كما تختلف دوافع الجبر بين التصلب

---

(١٢٤) تجمع فرق المجبرة على أنه لا فعل للعبد أصلاً وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار ، شرح التفتازاني ص ١٠٠ .

والتشدد والتعصب بناء على موقف أصلي مبدئي تمسكاً بالحق الشرعي وبالمقاومة الفعلية العلنية الخارجية وبين الاستسلام الارجاء واللامبالاة والفتور طاعة للسلطان وقبولاً للنظام القائم . فبالرغم من اختلاف المواقف العملية للفرق ومواقعها من السلطة إلا أنها قد تشترك أيضاً في عقيدة الجبر اما للمقاومة والشهادة أو الخنوع والاستسلام والرضا بالقضاء والقدرة(١٢٥) .

وقد ظهر من قبل أن اثبات الصفات يؤدي عادة الى الغاء الحرية الانسانية وأن انكار الصفات يؤدي الى اثبات الحرية الانسانية . وكان غريباً أن يُخرق هذا النسق بأن أول من قال بالجبر هو من قال في الوقت نفسه بنفي الصفات وبنفي الحرية في آن واحد ،ومن ثم ينكر القانون الأول. والحقيقة أنه يمكن فهم هذه الحالة الفريدة مرة ثانية بناء على قانون ثانٍ وهو اثبات الذات ونفي الصفات . إذا طبق في التوحيد على الله ثبتت الذات المؤلهة دون صفاتها . وإذا طبق في العدل على الانسان ثبتت الذات دون صفاتها لما كانت الحرية صفة . وإذا صح هذا القانون نظراً فإن حالة الانسان لا تكون مماثلة لحالة المؤله . إذا كانت صفات الذات المؤلهة صفاتاً له فإن الحرية الانسانية ليست صفة خارجية للانسان يمكن اثباتها أو نفيها بل تكون هي الانسان ذاته . ومن ثم لا يؤدي هذا القانون الثاني ، اثبات الذات ونفي الصفات الى نفي الحرية الانسانية بالضرورة لأن الحرية ليست صفة للانسان بل هي ذاته وجوهره ووجوده(١٢٦) .

---

(١٢٥) أنظر محاولة الأفغاني لاعادة تفسير القضاء والقدر على أنه استسلام للشهادة والموت في سبيل المقاومة وجهاد العدو .

(١٢٦) الله خالق أفعال العباد . هذا تفريع على ما تقدم من انفراده تعالى بالايجاد . وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الأفعال ، التحفة جـ٢ ، ص ٢ ؛ المسألة ، خلق الأفعال فرعاً على ما مر من وجوب وحدانيته وعموم علمه للمعلومات وقدرته وإرادته لسائر الممكنات ، الاتحاف ص ٩٨ ؛ من حيث تبعية التأثير للعلم لو كان العبد خالقاً لأفعال نفسه لعلمه بتفاصيلها وأن الذي عمم علمه الأشياء تفصيلاً هو المولى ، الأمير ص ٩٨ ؛ وحاصل المقام أن ارادة الله وقدرته صفتان له يجب اتصافه بهما ، ويستحيل انتفاؤهما عنه. ويتعلقان بكل ممكن بخلاف إرادة العبد وقدرته فإنهما

ويعني الجبر الناشيء عن نفي الصفات ، ما دامت الحرية صفة للمؤلّه ، أن المؤلّه هو خالق كل شيء بما فيه أفعال الانسان ، ما دامت مخلوقة(١٢٧) . بل أن تعبير « خلق أفعال العباد » تعبير جبري محض إذا كان القصد خلق الله لأفعال العباد وليس خلق العباد لأفعالهم بأنفسهم . ومن ثم لا تُنسب أفعال الانسان اليه إلا عن طريق المجاز(١٢٨) . ويعني الجبر أيضاً أن الانسان ليس له قدرة أو استطاعة

= معاونتان لارادة الله وقدرته فهما ممكنتان يجوز عليهما الوجود والعدم ويتعلقان ببعض الممكنات دون بعض . أما من جانب العبد فهناك علاقة السبب بالمسبب وبالتالي فارادة العبد مؤثرة ، التمهيد ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(١٢٧) هذا هو موقف جهم بن صفوان أول من قال بالجبر. يقول مثلاً : العبد ليس له عمل ، وأخبر الله عن نفسه أنه خالق أفعال العباد ، الأصول ص ١٣٥ ؛ كما أنه أثبت كونه (الله) قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق، الملل جـ ١ ، ص ١٢٨ ؛ وقد أصبح هذا تعريف الجبر أي نفي الفصل حقيقة عن العبد واضافته إلى الرب الملل جـ ١ ، ص ١٢٦ .

(١٢٨) يقوم الجبر إذن على شيئين . أ ـ لما كان الله فعالاً ، وكان لا يشبه شيئاً من خلقه وجب ألا يكون أحد فعالاً غيره. ب ـ ففي اضافة الفعل إلى الانسان ، لا نقول مات زيد بل أماته الله ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٩ ؛ يقول جهم : لا فعل لأحد في الحقيقة إلاّ الله وحده ، هو الفاعل ، وأن الناس تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله . خلق الله للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له ارادة للفعل واختياراً له منفرداً له منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولوناً كان به متلوناً ، مقالات جـ ١ ، ص ٣١٢ ؛ وعند جهم أيضاً يخلق الله الأفعال في الانسان على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيبت السماء وأمطرت ، وازدهرت الأرض وأنبتت . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر . وإذا ثبت الجبر فالتكليف كان جبراً ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ ؛ وعند جهم لا فعل ولا عمل لأحد غير الله وإنما تنسب الأعمال للمخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين مستطيعين لما وصفنا به، الفرق ص ٢١١ ؛ ذهبت الجبرية إلى نفي القدرة وإلى أن ما يسمى كسباً للعبد أو فعلاً له فهو على سبيل التوسع والتجوز في الاخلاق والحركات الاختيارية والارادية بمثابة الرعدة والرعشة ، الارشاد ص ٢١٥ .

أو كسب بل يكون مضطراً الى أفعاله ، وهذه هي الجبرية الخالصة(١٢٩) .

وقد يثبت الجبر باثبات الصفات ونتيجة له خاصة صفتي العلم والقدرة ، العلم الشامل والارادة المطلقة . لا يحدث شيء في العالم إلا مقدّراً من قبل في علم المؤله وسبق ارادته . اثبات الصفات للذات المشخصة يثبتها أفعالاً في العالم . وإن من حق الذات المشخص المؤله أن تكون له الأولوية على ما عداه من ذوات وأفعال . والحقيقة أن اثبات الجبر نتيجة لاثبات الصفات انما ينتج عن موقف مغترب من العالم وتقوى مزيفة تنم عن عجز وخنوع واستسلام ورضى ، والقناعة بالوهم باسم التقوى والايمان والمزايدة العاجزة فيه . فيتم ايثار أفعال التأليه على أفعال الانسان . ومن أجل التخفي وراء عواطف التأليه ومن تحت قناع الايمان تتم التضحية بأفعال الانسان فلا يكون للانسان قدرة أو استطاعة أو تأثير(١٣٠) . وقد

(١٢٩) يقول جهم : الأفعال مخلوقة لله فينا ، لا تعلق لنا بها أصلاً لا اكتساباً ولا احداثاً دائماً نحن كالظروف لها ، شرح الأصول ص ٣٢٤ ، ص ٣٦٣ ؛ الانسان مجبر على أفعاله ولا استطاعة له أصلاً ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٨ ؛ العباد في الدنيا مضطرون إلى ما يكون منهم ، العباد غير مكتسبين ولا قادرين على اكسابهم ، الفرق ص ٣٣٨ ؛ العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم ، وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة ، وأن حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض في اضطرارها ، الأصول ص ١٣٤ ؛ قال بالاجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وأنكر الاستطاعات ، الفرق ص ٢١١ ؛ من زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، وليس بفاعل ولا مكتسب فهو جبري ، الفرق ص ٣٣٩ ؛ ولديه أن العبد ليس قادراً البتة اعتقادات ص ٦٨ ؛ وهذه هي الجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٦ ؛ فالانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .

(١٣٠) هذا هو موقف جمهور الأشاعرة إذ يقول الأشعري : نحن نثبت أن الله قدر أعمالنا وخلقها مقدرة لنا ولا نثبت ذلك لأنفسنا اللمع ص ٩١ ؛ أجمع المسلمون على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأخبرنا أنا لا نشاء شيئاً إلا وقد شاء الله أن نشاءه . . . لا يستطيع أحد أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله ، مقالات جـ ١ ص ٣٢٠ ؛ الله مريد لكل شيء ويجوز أن يُراد ، اللمع ص ٥٧ ـ ٥٨ ؛ وقد أصبح هذا هو ايمان أهل السنة جميعاً ألا يحدث شيء في العالم إلا بارادته ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، الفرق ص ٣٣٦ ؛ لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله ، =

تم التركيز على ذلك في العقائد المتأخرة خاصة نفي تأثير الانسان ونفي قوانين الطبيعة المستقلة اثباتاً للصفات خاصة القدرة والارادة تأكيداً لأوضاع العصر وقوى القهر وسلباً لقوى الانسان وهدماً لقوانين الطبيعة(١٣١) . والسؤال للمتكلم المتقدم والمتأخر عمن يدافع ؟ عن الله أم عن الانسان ؟ من الذي تُهدد حريته وأفعاله الله أم الانسان ؟ وقد بلغت المزايدة أن جُعل الله مريداً لكل شيء كما أنه مريد لذاته ومراد من غيره . وهل الله موضوع ؟ هل الله موضوع لارادة الانسان ومتعلق بها ؟ وهكذا يُسلب من الانسان أخص خصائصه وهو خلق الأفعال ومسؤوليته عنها

= المحصل ص ١٤٠ ؛ مقدر لجميع الأفعال ، لا يكون حادث إلا بإرادته ، ولا يخرج مخلوق عن مشيئته ، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، الانصاف ص ٢٨ ؛ خالق أفعال العباد هو الله السائل ص ٣٧٤ ؛ أفعال العباد وكلها واقعة بقدر الله مخلوقة له ، المطالع ص ١٨٩ ؛ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وقدرها ، المواقف ص ٣١١ ؛ في أن الله مريد لجميع الكائنات المعالم ص ٧٢ - ٩٠ ؛ قال الشيخ أن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله ؛ أنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر وأنه لا موجب للكل ومبدعه ولأنه علم ممن يموت على كفره عدم إيمانه فامتنع وجوده وإلا لأمكن انقلاب علمه جهلاً فلا تتعلق الارادة به ، الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ في أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها ؛ في أنه تعالى مريد لجميع الكائنات ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ؛ إرادة الله وتعلقها بكل كائن حي ، التحقيق ص ١٢٥ - ١٢٦ ؛

(١٣١) والفعل في التأثير ليس إلَّا … للواحد القهار جل وعلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلة … فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالقوة المودعة … فذلك يدعي فلا تلتفت،

الخريدة ص ٢٣ - ٢٧

حياته وقدرة ارادة … وكل شيء كائن ارادة
وإن لم يكن لعبده قد أمرا … فالقصد غير الأمر فاطرح المرا
كلامه والسمع والأبصار … فهو الاله الفاعل المختار،
وقدرة وارادة تعلقاً … بالممكنات كلها أخي التقى

الخريدة ص ٣٠ - ٣١ ، ص ٣٦

وجائز في حقه ما أمكنا … ايجاداً اعداماً لرزقه الفنا
فخالق لعبده وما عمل … موفق لمن أراد أن يصل
وخاذل لمن أراد بعده … ومنجز لمن أراد وعده

الجوهرة ص ١١ - ١٢

بدون ثمن إلا إثبات عواطف التأليه والتأكيد على الاجلال والتعظيم تعبيراً عن انتصار جماعة السلطة وتحدثها بلغة المنتصر ، لغة السيطرة والقوة والعظمة والجلال . وما الحكمة في جعل الانسان غير خالق لأفعاله إلا الرغبة في السيطرة عليه واملاء ارادة خارجية عنه(١٣٢) . وكثيراً مما يقال تحصيل حاصل . فمن منا لا يقول بذلك اعترافاً بالحق النظري ؟ ولكن يُستعمل أحياناً للارهاب ومنعاً للاعتراض وطلباً للتسليم وتفريغا للثورة وقضاء على التمرد .

وكما ينشأ الجبر بنفي الصفات في التوحيد ثم نقل القانون الى الانسان بالمماثلة ونفي الحرية باعتبارها صفة للانسان أو باثبات الصفات خاصة العلم والقدرة والارادة على نحو مطلق بحيث لا يحدث في العالم شيء بما في ذلك أفعال الانسان خارجها دون علم أو بتدبير وتدخل منها ينشأ الجبر أيضاً من التأليه ، تأليه الانسان أو تأليه الامام . فإذا ما تحول الامام الى اله وجبت له الطاعة المطلقة لأنه يعلم كل شيء ويقدّر كل شيء ، ويطلع على خصائص العباد ويقرر أعمال الناس . وفي أساطير الخلق في التأليه يقرر الامام المؤله أفعال العباد من قبل ويقوم المؤلّه بالوظائف الالهية في خلق كل شيء وتقديره مسبقاً(١٣٣) . وكما ينشأ الجبر من

---

(١٣٢) يقول الباقلاني ان الله أخبر أنه خالق لأعمالنا على العموم كما أخبر أنه خالق لصورنا وذواتنا على العموم، الانصاف ص ١٤٥ ؛ ومعلوم أن أفعالنا مخلوقة اجماعاً وأن اختلفنا في خالقها. وهو قد ادخل في خلقه كل شيء مخلوق. فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره إلّا كلامه والمخاطب لا يدخله تحت الخطاب ، الانصاف ص ١٤٥ ؛ لا يكون من العباد شيء إلّا وهو خلق الله ومراد له ؛ لا يجوز أن يخلق أحد غيره ، ولا يكون في ملكه إلّا ما أراده ، الانصاف ص ١٤٣ . ويقول الجويني : اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ، ولا مخترع إلّا هو . فهذا هو مذهب أهل الحق . فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه . ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر ، فالله قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه ، الارشاد ص ١٨٧ .

(١٣٣) في أسطورة الخلق عند المغيرة بن سعيد لما أراد الله خلق العالم تكلم باسمه الأعظم فطار فوقع على رأسه تاج ثم اطلع على أعمال العباد وقد كتبها على كفه فغضب من المعاصي فعرق فاجتمع من بحره عرقان أحدهما مالح والآخر عذب ، المالح مظلم والعذب نيّر ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٢ . الفرق ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ ؛ الملل جـ ٢ ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ ؛ وعند بيان بن سمعان يعلم =

التأليه في التوحيد ينشأ أيضاً عن التشبيه . فاعتبار المؤلّه جسماً أي طبيعة يجعله هو المسيطر على أفعال العباد باعتبارها أحد مظاهر الطبيعة(١٣٤) . ويظهر الجبر أيضاً حتى عند الامامية المعتدلة فما دام الامام قد أعطى أكثر مما يعطي أي انسان فإنه تكون له السيطرة على أفعال الآخرين(١٣٥) . وكما يكون الاضطهاد سبباً في التأليه فإنه يكون سبباً للجبر . ولكن قد يظهر الجبر في صورة تحرر ضروري . فالمجتمع المضطهد يبغي التحرر ورفع الظلم فيؤمن بالنصر الضروري وبالتحرر الواجب وبالخلاص كحتمية تاريخية . فهو جبر تاريخي مماثل لتحرر جبري . ولكن هذا التحرر سرعان ما يتحول الى جبر لأنه يتم عن طريق الولاء المطلق والطاعة غير المشروطة للامام المؤلّه . فالشيعة على اختلاف أصنافها غالية أو متوسطة أو معتدلة من أنصار التأليه أو التجسيم أو التشبيه تثبت القدرة وتنفي أن يكون فعل الايمان فعل حر بارادة الانسان فأفعال الجوارح وأفعال القلوب كلاها من تقدير المؤلّه المعبود(١٣٦) . وتصبح أفعال الشعور الداخلية أفعالاً مجبرة إذ تحولت الى عمليات كونية وليست أفعالاً فردية وكأن حتمية قوانين الأفلاك ومساراتها شاملة لأفعال البشر واختيارات الأفراد .

وقد ينشأ القول بالجبر في صورة القول بالقدر واثبات علم الله الشامل وارادته المطلقة على أفعال العباد ، أفعال الجوارح وأفعال القلوب من التعصب

= عليّ الغيب ويعلم ما في الغد ، وما تشتمل عليه الأرحام من الأولاد ، وما يغيب عن الناس في بيوتهم . والأئمة يعلمون ذلك كما علم علي ، الرد ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(١٣٤) هذا هو موقف الاسماعيلية وأهل قم احدى فرق الامامية ، وكلها تقول بالجبر والتشبيه ، الرد ص ٣٢ ؛ وعند هشام بن الحكم أعمال العباد مخلوقة لله ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٠ ؛ الفرق ص ٦٧ ؛ وعند هشام بن سالم الجواليقي وشيطان الطاق الحركات هي أفعال الخلق لأن الله أمرهم بالفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٣٦ ؛ وعند شيطان الطاق لا يكون الفعل إلاّ أن يشكر الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١١٢ .

(١٣٥) يقول فريق من الزيدية ان أعمال العباد مخلوقة لله خلقها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن فهي محدثة له ومخترعة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٩ .

(١٣٦) تقول الشيعة في القدر إن الكافر كفر لعلة وبسبب من قبل الله الجأه إلى الكفر بل الجأه إلى كفره واضطراره إليه وأدخلاه فيه وإن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية ، الانتصار ص ٦ .

للايمان ورفض كل حاجة عقلية فيه . وينتج عن ذلك أن القرار المتخذ أو الفعل المتحقق لا يكون فقط قراراً أو فعلاً ناتجاً عن أعمال الفكر أو شحذ الارادة بل هو قرار أو فعل صادر عن علم أعظم وارادة أشمل . وهنا يلتقي الضدان الجبر عن طريق الاستسلام المؤقت لحين ظهور الامام والجبر عن طريق الثورة والتمرد الفوري ومحاجة الامام رأياً برأي . يلتقي السر والعلن ، الخفاء والظهور(١٣٧) . والحقيقة أن الجبر هذه المرة مجرد لغة واصطلاح ووسيلة تعبير وطريقة في الحديث ولا يفيد تصوراً أو عقيدة كما هو الحال في الدوافع السابقة . كما أنه تعبير عن تقوى حقيقية وطهارة دينية واخلاص وليس عن تقوى زائفة أو مزايدة في الايمان . وظيفته استدعاء الارادة الالهية على الاعداء وبأن الله قاهر الظلم ومنصب العدل وثقة بالنصر . وهو أقرب الى اجماع الأمة كما يتضح ذلك في الدين الشعبي إذ أن الجبر بهذا المعنى هو العقيدة السائدة عند الجمهور والتصور الشائع والغالب على ايمان العوام دون جهاد موازٍ أو عمل مقارن . ومن ثم يضر أكثر مما ينفع ويؤدي في النهاية الى التواكل والسلبية واللامبالاة . وقد يكون مقروناً بالعمل عند بعض الخواص بناء على الحتمية التاريخية .

لذلك قد ينشأ الجبر من الطرف المقابل للتعصب من الاعتقاد أي من اللامبالاة عن اصدار أي حكم على الايمان أو على العمل . ولماذا الحكم وقد تم كل شيء ، ولا يمكن تغيير ما

---

(١٣٧) هذا هو موقف بعض الخوارج إذ يقول الكثير منهم أن أعمال العباد مخلوقة والله لم يزل مريداً لما علم أن يكون ولما علم أنه لا يكون ،وهو مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم لا بأنه على حب ذلك بل انه ليس بآب عنه ولا بمكره عليه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ ؛ وعند الاباضية الله خالق أفعال العباد ، الفرق ص ١٠٥ ؛ وعند المجهولية أفعال العباد مخلوقة لله وأثبتت القدر، الملل جـ ٢ ، ص ٥٢ ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ؛ وعند الشعيبية أن أحداً لا يستطيع أن يعمل إلّا ما شاء الله وأن أعمال العباد مخلوقة ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٥ ؛ وعند الخازمية الله خالق أعمال العباد ولا يكون في سلطانه إلّا ما يشاء ، الملل جـ ٢ ، ص ٤٧ ـ ٤٨ ؛ لا خالق إلّا الله ، ولا يكون إلّا ما شاء الله ، الفرق ص ١٩٤ ؛ ويدل على صحة ذلك إجماع المسلمين وأنهم يقولون لا خالق إلّا الله وأنه لا رازق إلّا الله ولا محيي ولا مميت إلّا الله ، وبالتالي فلا يكون الخلق من غيره وأثبتوه خالقاً . كما أثبتت الخلفية القدر ، مقالات ج ـ ١ ، ص ١٦٥ ؛ وأضافوا القدر خيره وشره إلى الله ، الملل جـ ٢ ، ص ٤٥ ؛ وقالت الشيبانية بالجبر ، ووافقوا جهماً فيه وفي نفي القدرة الحادثة، الملل جـ ٢ ، ص ٥٠ .

وقع ، وليس أمام الإنسان إلا إرجاء الحكم إلى حين ؟ وما دامت المراجعة قد غابت والمساءلة قد انعدمت ففيم المسؤولية ولماذا الحرية ؟ وفيم خلق الانسان لأفعاله ما دام كل شيء مؤجلاً إلى يوم الحساب(١٣٨) ؟ وهو الوجه الآخر للجبر في الدين الشعبي عند العوام في حالات السكينة والهدوء باستثناء فورات الغضب وحركات التمرد والعصيان والانتفاضات الشعبية . الجبر هنا عقيدة السلطة تعززها للسيطرة على الجماهير ، وعقيدة الجماهير تعبر بها عن عجزها وتؤجل بها صراعها مع السلطة ، وتزيح بها المسؤولية عن كاهلها ، وتلقيها على غيرها دون انتظار للخلاص .

ب ـ **عقائد الجبر** . ويتضمن الجبر عدة عقائد في مقدمتها القضاء والقدر ثم خلق الله للخير والشر ثم الاشقاء والاسعاد ، ثم التوفيق والخذلان . وإذا كانت عقيدة القضاء والقدر ضمن خلق الأفعال فإن باقي العقائد على حافتي خلق الأفعال والحسن والقبح العقليين . وقد ارتبطت العقيدة الأم وهو الجبر برأس عقائده وهو الايمان بالقضاء والقدر حتى أصبحت العقيدتان ، الأصلية والفرعية متلازمتين . فالقول بالجبر هو اثبات للقضاء والقدر واثبات القضاء والقدر هو قول بالجبر(١٣٩) . وأصبح كل ناف للقدر قَدَري مع أن المثبت له هو أولى بالتسمية(١٤٠) .

---

(١٣٨) هذا هو موقف بعض المرجئة إذ قال صنف منهم بالجبر في الأعمال، الفرق ص ٢٠٢ ؛ ومالوا إلى قول جهم في الأعمال والاكساب فهم من جملة الجهمية والمرجئة ، الفرق ص ٢٥ ؛ ومنهم الحسين بن النجار ويثبتون القدر ، مقالات جـ١ ، ص ٢١٥ ؛ وعندهم أن اعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ولا يكون في ملك الله إلّا ما يريده ، والله لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته ، مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكون ، مقالات جـ١ ، ص ٣١٥ ؛ والنجارية كلهم يوافقون الجبرية في خلق الأعمال والاستطاعة ، اعتقادات ص ٦٨ .

(١٣٩) الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه مسائل . المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل. وعلى هذا يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره ، المعالم ص ٧٢ ـ ٩٠ ؛ خاتمة في القضاء والقدر ، المواقف ص ٣٢٠ ـ ٣٢٣ .

(١٤٠) من هم القدرية؟ هل هم الذين يثبتون القدر لله مثل الأشاعرة أم الذين ينكرونه مثل المعتزلة؟ هل هم الذين ينفون القدر عن الانسان مثل الأشاعرة أم الذين يثبتونه مثل المعتزلة؟ في الحقيقة أن التسمية أولى بالأشاعرة منها بالمعتزلة أي بالمثبتين للقدر لا بالنافين له وهو رأي المعتزلة في

١ ـ **القضاء والقدر**. وتعني عقيدة القضاء والقدر أن كل ما يحدث في العالم مكتوب من قبل ومسطر على صفحة الكون. يحدث بالضرورة بصرف النظر عن ارادة الانسان. والفعل الانساني ما هو إلا مُنفِّذ له بالضرورة. ولا تقلل التفرقة بين الوصف والحكم شيئاً من الجبر، فالوصف علم، والعلم الالهي كامل، ومن كمال العلم وقوعه كمعلوم وإلا كان علماً انسانياً خالصاً تكون فيه الفجوة بين العلم والواقع حادثة. لا يهم إذن إذا كان المكتوب وصفاً أو حكماً فالحكم وصف والوصف حكم، والعلوم الوصفية علوم حكمية. « واللوح المحفوظ » صورة فنية للتدوين والتسجيل والعلم المحفوظ دون جهل أو نسيان وإلا كان أمراً سمعياً خالصاً يدخل في السمعيات ويخرج عن العقليات طبقاً لبناء العلم، وخلق الأفعال والحسن والقبح العقليين أي موضوعي العدل مع التوحيد من العقليات(١٤١).

= التسمية ومن هو أحق بها ولكن الأشاعرة يلصقونها بالمعتزلة كاتهام لأن النفي والرفض بطبيعته اتهام. يقول الأشعري « زعمت القدرية أنا (الأشاعرة) نستحق اسم القدر لأنا نقول أن الله قدر الشر والكفر فمن يثبت القدر كان قدرياً دون من لم يثبته. فيقال لهم القدري هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه وأنه يقدر أفعال دون خالقه وكذلك هو في اللغة... فلما كنتم تزعمون أنكم تقدرون أعمالكم وتفعلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية ولم نكن نحن قدرية لأنا لا نضيف الأعمال إلى أنفسنا دون ربنا ولم نقل إنا نقدرها دونه وقلنا انها تقدر لنا. ويقال لهم إذ كان من أثبت التقدير لله قدرياً فيلزمكم إذا زعمتم أن الله قدر السموات والأرض وقدر الطاعات أن تكونوا قدرية. الابانة ص ٥٤. ويقول أيضاً «نحن نثبت أن الله قدر أعمالنا وخلقها مقدرة لنا ولا نثبت ذلك لأنفسنا فمن أثبت القدر لله وزعم أن أفعال العبد مقدرة لربه لا يكون قدرياً » ، اللمع ص ٩٤ ؛ « وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم فأثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله. ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه ، الابانة ص ٧ ؛ وقد أبرز علم الكلام المتأخر القضية نفسها. فالقدرية تنفي القدرة وتزعم أن الله لم يقدر الأمور أزلاً وتقول الأمر أنف أي يستأنفه الله علماً حال وقوعه ولقبوا بالقدرية لخوضهم في القدر حيث بالغوا في نفيه. ولا يُقال مثبت القدر أحق أن يُنسب إليه لأنه كما يصح نسبه إلى مثبته يصح إلى نافيه إذا بالغ في نفيه وهؤلاء انقرضوا قبل الامام الشافعي. وأما القدرية التي تنسب أفعال العبيد إلى قدرهم مع علم الله بها قدريتان: أ ـ تنكر سبق علم بالأشياء قبل وقوعها وتبالغ في نفي القدر. ب ـ تنسب أفعال العباد إلى قدرهم ، التحفة ص ١٥ ؛ الأمير ص ١٠٤ .

(١٤١) عند أبي حنيفة الله هو الذي قدر الأشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلاَّ بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره. وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم ، الفقه =

والقضاء والقدر متلازمان ، الأول هو الأساس والثاني هو البناء . الأول هو الخطة والثاني تحقيقها . الأول هو الممكنات (اللوح) والثاني التحقيقات في الأعيان. الأول هو الاجمال والثاني هو التفصيل . وهو ما يقابل عند الانسان علاقة النظر بالعمل أو العام بالخاص أو الكل بالجزء أو الممكن بالواقع أي أنها علاقة انسانية صرفة تكشف عن بنية الفعل الانساني(١٤٢) . وإذا كانت عقيدة قال بها جميع الأنبياء فقد كان ذلك طبيعياً في مراحل الوحي السابقة قبل أن تكتمل تربية الجنس البشري حتى يستقل عقل الانسان وارادته أمام نظام الطبيعة الثابت(١٤٣) .

وقد تخف حدة الالزام والجبر في المعنى ويصبح القضاء والقدر مجرد اعلام واخبار وتبيين وبيان . فهو يشير الى النظر لا إلى العمل والى العلم لا الى الارادة ،

= ص ١٨٥ ؛ وعند الأشعري كما أراد الله وعلم أراد من العباد ما علم ، وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذي لا يتغير ويتبدل ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٤ ويقول الباقلاني: نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره الاطلاق بمعنى أنه لا يُعترض على حكمه السابق وإرادته الأزلية ، ولا يتقدم بين يديه الاعتراض بل تسلم بما اراده فينا وفي غيرنا ولا نعترض بما يفعل فيقول: نحن نرضى بقضاء الله الذي هو خلقه كما أخبرنا به ومدحنا على فعله ووعد عليه الثواب فنرضى بذلك ونريده لنا ولجميع اخواننا المسلمين ، الانصاف ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ؛ وفي العقائد المتأخرة قيل شعراً :

وواجبنا ايماننا بالقدر	وبالقضاء كما جاء في الخبر
وكل أمر بالقضاء والقدر	وكل مقدورنا فما لنا من مفر

الجوهرة جـ ٢ ، ص ١٥ ـ ١٧

فكن له مسلماً كي تسلما	واتبع سبيل الناسكين العلما

الخريدة ص ٧٦ ـ ٧٧

فوجب الرضا بالقضاء	والقدر الموعود بالخبراء

الوسيلة ص ٤٤

(١٤٢) القضاء والقدر متلازمان أحدهما بمنزلة الأساس والآخر بمنزلة البناء . القضاء هو وجود الممكنات في اللوح مجملة على سبيل الابداع والثاني وجودها في منزلة الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد ، الدر ص ١٤٨ .

(١٤٣) اشتهر من أكثر أهل الملل أن الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول أفعال العباد. وأمره ظاهر عند أهل الحق لما تبين أنه الخالق لها نفسها وللقدرة والداعية الموجبتين لها ، الدر ص ١٤٩ .

والى نظام الكون لا إلى حرية الانسان . فالقضاء هنا معناه الحكم أو الأمر أو الخبر وليس الاجبار والاقهار والتأثير . قد يكون معناه الترتيب والنظام أي ارتباط سلسلة الحوادث فيما بينها بالعلة والمعلول وهي الحتمية الطبيعية أساس العلم وليس جبر الأفعال أساس المسؤولية الخلقية . هناك الخلق والتقدير على مستوى الكون والطبيعة ولكن هناك أيضاً حرية تامة وخلق انساني في الطبيعة وتغيير لاشكالها وصورها ومسارها خاصة فيما يتعلق بالنظم الاجتماعية . التبيين والاعلام مجرد كشف العلم . وهذا لا يُعرف مسبقاً . فالعلم بعدي إلا من خطة انسانية يضعها الانسان لينفذها ويعد لها ثم ينفذها بالفعل فتكون قبلية بعدية ، استنباطية استقرائية معاً مثل الوحي بدليل النسخ وتطور النبوة . وقد يكون الالزام نفسه الزاماً داخلياً باطنياً صرفاً أو إلزاماً عقلياً مبدئياً أو إلزاماً اخلاقياً وليس بالضرورة إلزاماً خارجياً ، وهو ما يعرف الآن بلغتنا المعاصرة باسم « الجبر الذاتي »(١٤٤) .

وكما أن القول بالجبر كان نتيجة طبيعية لاثبات الصفات فإن عقيدة القضاء والقدر نتيجة طبيعية لاثبات الارادة والقدرة كصفتين لله . فالله مريد لجميع الكائنات وقادر على كل شيء . ويصل الأمر الى اعتبار القضاء والقدر صفاته في

(١٤٤) فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير . وقد يكون بمعنى الالزام فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي . وقد يراد بها التبيين والاعلام . وقد أجاب الأشعري على سؤال : هل قضى الله المعاصي وقدرها بنعم، خلقها بأن كتبها وأخبر عن كونها، كما أجاب على سؤال أفقضاء الله حق بأنه قضاء الله الذي هو خلق ما هو موجود كالكفر والمعاصي لأن الخلق منه حق ومنه باطل . وأما القضاء الذي هو أمر والقضاء الذي هو إعلام واخبار وكتاب فحق لأنه غير المقضي . اللمع ص ٨١ ؛ ويقول ابن حزم ان بعض الناس ذهبوا لكثرة استعمال المسلمين هاتين اللفظتين (القضاء والقدر) إلى أن ظنوا فيهما معنى الاكراه والاجبار وليس كما ظنوا وإنما معنى القضاء في لغة العرب التي خاطبنا بها الله ورسوله بها نتخاطب ونتفاهم مرادنا أنه الحكم فقط أو الأمر أو الخبر، الفصل جـ ٣ ، ص ٣٩ ؛ ومعنى القضاء في اللغة العربية الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء ، الفصل جـ ٣ ، ص ٣٩ ؛ ومعنى القضاء والقدر حكم الله في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا إلى وقت كذا ، الفصل جـ ٣ ، ص ٤٠ ؛ ويتساءل الباقلاني ؛ على كم وجه ينقسم القضاء ؟ ويجيب خمسة أقسام. أ ـ قضاء يكون بمعنى الخلق. ب ـ التسليط. جـ ـ الاخبار والاعلام. د ـ الأمر. هـ ـ الحكم والالزام ، الانصاف ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

الأزل(١٤٥) . ويقوى إذا كانا من صفات الـذات وتخف الحدة إذا كـانا من صفـات الفعل . فصفات الذات أقوى لأنها تـرتبط بالأزل وصفـات الفعل أقـل لأنها أقرب الى الحدوث . وقد تنشـأ حلول متوسـطة فيكون القضـاء قديمـاً والقدر حـادثاً وهـو أقرب الى العقل،وصلة القضاء بالقدر كصلة بين العام والخاص، أو يكـون القضاء حادثاً والقدر قديماً وهو ما يعارض طبيعـة الصلة بين الكـل والجزء ، وبـين الممكن والواقع(١٤٦) .

وفي العقائد المتأخرة ضاع موضـوع خلق الأفعال كليـة في التوحيـد ثم أصبح معنى الـتـوحـيـد المـعـبـر عـنـه في «لا إلـه إلّا الله » هــو الايمــان بالقضـاء والقدر الذي أصبح هو الموضوع البديل لخلق الأفعـال وللتوحيـد على السـواء . ثم

---

(١٤٥) في أن الله مـريد لجميـع الكائنـات ، المعالم ص ٧٢ ـ ٩٠ ؛ المـواقف ص ٣٢٠ ـ ٣٢٣؛ القضاء والقـدر والمشيئة صفـاته في الأزل بـلا كيف ، الفقه ص ١٨٥ ؛وعنـد الأشعـري إرادة الله واحـدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخـاصة وأفعـال عباده من حيث أنها مخلوقـة لا من حيث أنها مكتسبـة لهم ، الملل جـ١ ، ص ١٤٤ ؛ قضاء الله عنـد الأشاعـرة هو إرادتـه الأزليـة المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيها لا يزال وقدرته إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معـين في ذواتها وأحكامهـا (الجرجـاني) الدر ص ١٤٨ ـ ١٤٩ ؛ ارادة الله وتعلقهـا بكل كـائن حي ، التحقيق ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .

(١٤٦) الحل الأول للأشاعرة والثاني للماتريدية . فقد اختلفت الأشاعرة والماتريدية في القضـاء والقدر . فالقدر عند الأشاعرة إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص فيرجع إلى صفـة فعل وعنـد الماتـريديـة تحـديد الله أزلاً كـل مخلوق بحده الـذي يوجـد عليه من حسن وقبـح ونفع وضـر أي علمه أزلاً صفات المخلوقات فيرجع إلى صفة العلم وهي من صفات الذات . والقضاء عند الأشاعرة إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيها لا يزال فهي من صفات الذات وعنـد الماتـريديـة إيجاد الله الأشياء مع زيادة الأحكـام والاتقان فهـو صفة فعـل . فالقـدر حادث والقضــاء قـديم عند الأشـاعرة عـلى عكس المـاتـريـديـة ، التحفـة ص ١٦ ـ ١٧ ؛ الاتحـاف ص ١٠٣؛ ولمـا كـانت الماتريدية تراجعاً عن الأشاعرة واقتراباً من الاعتزال تحت تأثير الحنفية في الفقه فإن هـذا الاقتراب لم يظهر إلّا في رد القضاء إلى صفة العلم وليس إلى صفـة الارادة كما هـو الحال عنـد الأشاعـرة . وظهر تشدد الماتريـدية في اعتبـار القدر صفـة أزل مما يـدل على سيادة عقيدة القضـاء والقدر في الدين الشعبي خارج النسق المـاتريـدي العام . ويقـول شارح أبي حنيفـة يجب الرضـا بالقضـاء والقدر وهو تعيين كل مخلوق بمرتبته التي توجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحيط به من مكان وزمان وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب ، شرح الفقه ص ١٣ .

اقترب من التصوف وتوحد به وأصبح الموحّد حقاً هو الصوفي الذي يؤمن بالقضاء والقدر . لم يصبح الايمان بالقضاء والقدر فقط احدى عقائد الجبر وأحد الحلول للفعل الانساني بل أصبح ايماناً أعمى مكتفياً بذاته وانتهى موضوع الأفعال الأول . وبالتالي أصبحت شهادة « لا اله إلا الله » وهي شعار الرفض والتحرر المعبّر عن فعلَيْ النفي والاثبات شعار الايمان بالقضاء والقدر طبقاً لعقيدة الاستغناء والافتقار ، استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه . وبالتالي أصبحت عقيدة القضاء والقدر هي كل التوحيد والعدل(١٤٧) .

والعجيب أنه حتى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة تثبت القضاء والقدر وتكفّر كل من لا يؤمن به . بل ان القضاء والقدر يحطان على الانسان بسلطة النصوص دون أي عرض عقلي أو تحليل لسلوك الانسان. ثم يتحد القضاء والقدر مع الصبر عند الصوفية ويتم الاصلاح عن طريق الصبر على أقدار الله . بل ان كل من لم يسع الى الأقدار سعت هي اليه . وكل من سعى الى الأقدار ، لم تسع هي إليه وكأن الانسان وجود من أجل قدره . فالحوادث تقع في الكون بفعل الأقدار لا بفعل الانسان . وإذا سعى الانسان باختياره الحر وادراكه العقلي وتمييزه بين الحسن والقبيح لم يتم أي فعل ولم يتحقق شيء(١٤٨) .

---

(١٤٧) عقيدة الاستغناء والافتقار موجودة من قبل عند الأشعري إذ يقول « إنا (الأشاعرة) نلجىء أمورنا إلى الله ، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه » ، الابانة ص ٩ . وأما الايمان بالقدر فيدخل فيه قولنا « لا إله إلاّ الله » أعني في جزء الافتقار لأن القدر مجموع أمور ثلاثة القدرة والارادة والعلم ، الجامع ص ٢٧ ؛ وقد قيل شعراً .

وذي العقائد التي تقررت ... في لازم الشهادتين اندرجت
إذ لازم الكلية الشريعة ... غناء قل وحاجة الخليقة
فيوجب استغناؤه لنفسية ... سلبية واستشن وحدانية

الوسيلة ٣٤ ـ ٣٥

(١٤٨) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب إذ يقول : اعتماداً على ابن القيم يظن الجاهلون أن ما أصابه لم يكن بقدر الله وحكمته وأنكر أن يكون ما جرى بقضائه وقدره أو أنكر أن يكون قدره لحكمة بالغة يستحق عليها الحمد، الكتاب ص ١٥٦ ـ ١٥٧ ؛ ثم يستنبط محمد بن عبد الوهاب من الايمان بالقضاء والقدر عدة مسائل منها : أ ـ فرض الايمان بالقضاء والقدر . ب ـ بيان كيفية ــ

ولكن بعض الحركات الاصلاحية الأخرى أعادت النظر في عقيدة القضاء والقدر والتفرقة بينها وبين مذهب الجبرية واعادة تفسير القضاء والقدر على أنه جبر ذاتي لا ينفي الفعل بل يبعث على الاقدام ويمنع من الاحجام والتردد فالاعتقاد بالقضاء له أساس وجداني ويقوم على العلة والمعلول والايمان بالأسباب ، يبعث على شجاعة الأفراد ضد التوكل والبطالة والكسل وله سند من التاريخ إذ به تقدمت الأمم ونهضت الشعوب وكأنه ضمن قوانين التاريخ وسنن الأمم في الكون[١٤٩] . وقد لاحظ بعض المحدثين في العقائد المتأخرة ذلك أيضاً وحاولوا التوفيق بين عقيدة القضاء والقدر والدعوة الى العمل[١٥٠] . كما حاولت حركة اصلاحية ثالثة النهي عن الخوض في القدر والتأكيد على أن علم الله بعمل الانسان الاختياري ليس ملزماً وبالتالي الانتقال خطوة من الأشعرية الى الاعتزال[١٥١] . كما حاولت حركة

= الايمان به. جـ ـ احباط عمل من لم يؤمن به. د ـ الاخبار بأن أحداً لا يجد طعم الايمان حتى يؤمن به. هـ ـ جرى بالمقادير في تلك الساعة إلى قيام الساعة. و ـ براءة الرسول محمد ممن لم يؤمن به ، الكتاب ص ١٦ ؛ ويقول أيضاً : والصبر على أقدار الله ، الكتاب ص ١١٠ ؛ الايمان بالقدر لحصولها لمن لم يسمع ومنعها عمن سعى ، الكتاب ص ١٢ ؛ من الايمان الصبر على أقدار الله ، شدة الوعيد فيمن ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية . علامة ارادة الله بعبده للخير، ارادة الله بالشر، علامة حب الله للعبد تحريم السخط، ثواب الرضا بالبلاء، الكتاب ص ١١٠ ـ ١١٣ ؛ الايمان بالقدر لحصولها لمن لم يسع لها ومنعها عمن سعى، الايمان بالله، والصبر على اقدار الله، الكتاب ص ١١٠ ـ ١٥٦؛ باب ما جاء في منكري القدر، الكتاب ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(١٤٩) هذه هي محاولة الافغاني في « الرد على الدهريين» وفي «رسالة في القضاء والقدر» فالاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع بل ترشد إليه الفطرة وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان. . . التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل لا في البطالة والكسل ؛ الأعمال الكاملة ص ١٨١ ـ ١١٨.

(١٥٠) «ولا تغتروا بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجعلوا على تثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح وصاروا دعاة الشياطين حتى كادوا بأقوالهم هذه وزخرفتها أن يهدموا أسس الأوامر والنواهي الشرعية الإلهية وأن يحملوا الناس على ترك الأعمال الصالحة والاقبال على المعاصي اعتماداً على تلك الشبهات الشيطانية الواهية » القول ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٥١) هذه محاولة محمد عبده في « رسالة التوحيد » إذ يقول « سر القدر النهي عنه حقيقة » التوحيد ورد الشرك؛ علم الله بعمل العبد الاختياري ليس ملزماً ، الرسالة ص ٥٩ ـ ٦٥.

اصلاحية رابعة نفي العقيدة كلية على نحو شعري خالص دون نقد للعقيدة وتفنيد لحججها وبيان لمخاطرها وكشف عن أخطائها(١٥٢) . وكأنه يصعب الدعوة الى العمل والحرية وعقيدة القضاء والقدر ما زالت راسخة في التراث ، واحدى مكونات الدين الشعبي وموجهاً لسلوك الجماهير .

ومن العقيدة الأم ، القضاء والقدر ، تنبع عدة عقائد أخرى في مقدمتها مسؤولية الله عن الخير والشر والحسن والقبح وكل ما يحدث في العالم من نفع أو ضر للانسان لما كان الله خالق كل شيء ، والخير والشر والحسن والقبح والنفع والضر أشياء مخلوقة . وإذا كان من المعقول أن يصدر الخير عن الخير فكيف يصدر الشر عن الخير ؟ وأين مسؤولية الانسان في الاختيار وفي التمييز بين الحسن والقبيح ؟ يثبت القضاء والقدر إذن بخيره وشره دون حتى التساؤل كيف يكون المؤله المعظم خالقاً للشر وبالتالي يضيع التنزيه في زحمة اثبات خلق الله الشامل لكل شيء(١٥٣) . وقد ظهر ذلك بوضوح عند الفلاسفة في قولهم بالقضاء والقدر على

---

(١٥٢) هذه محاولة محمد اقبال اذ يقول شعراً :

من القرآن قد تركوا المساعي ... وبالقرآن قد ملكوا الثريا
إلى التقدير ردوا كل سعي ... وكان زمامهم قدراً خفيا
تبدلت الضمائر في اسار ... فما كرهوه صار لهم رضيا

ضرب الكليم ص ٩

ذلك الظالم سمى ... اختياراً فيه جبراً

ضرب الكليم ص ٣١

ويقول أيضاً :

على كل غصن تبين أن ... النبات مشوق لرحب الفضاء
فما قر في ظلمة الترب حب ... جنون النشوء به والنماء
فلا تبغ في فطرة ترك سعي ... فما ذاك معنى الرضا بالقضاء
لأهل النماء فضاء فسيح ... وما ضاق ملك الإله فسيحوا

ضرب الكليم ص ٣٥

(١٥٣) عند أبي حنيفة المقدر خيره وشره من الله ، الفقه ص ١٨٤ ؛ وعند الأشعري أن الله أراد جميع أفعال العباد خيرها وشرها ، نفعها وضرها ، الخير والشر بقضاء الله وقدره . ونحن (الأشاعرة) نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره ، حلوه ومره ، ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن يصيبنا وأن ما =

مستوى الكون . فالنظام في الوجود أو في العالم متوجه إلى الخير لأنه صادر عن الخير ، وتلك هي العناية الأزلية والارادة السرمدية فكان الخير داخلاً في القضاء الالهي دخولاً بالذات لا بالعرض . ولما كان الله هو العالم عند الفلاسفة أصبحت مسؤولية الله عن الشر عند الأشاعرة مسؤولية الكون عنه . والشر المطلق لا وجود له وكذلك الشر بالذات لا وجود له إلا في اللفظ أو الذهن وليس في الوجود . وهو داخل في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات . والخير المطلق فهو في الطباع والخلقة. أما الخير الممزوج بالشر ، فالتساوي بينهما لا وجود له ، وغلبة الشر على الخير أيضاً لا وجود لها . والموجود فقط هو الخير الغالب ، وهو رنة تفاؤل تجعل الفطرة خيرة بطبعها وتنكر وجود الشر الوجودي ، فالشر بالذات هو العدم(١٥٤) . أما الجهل والعجز والتشويه والوجع والألم والمرض والظلم والسرقة فكلها مظاهر نقص أي أوضاع اجتماعية يمكن تغييرها ، أعراض طارئة وليست جواهر ثابتة .

٢ ـ الإشقاء والإسعاد. وتنتج عن القضاء والقدر عقيدة أخرى تماثله قوة وانتشاراً

= أصابنا لم يكن ليخطئنا وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله ، الابانه ص ٩؛ وعند أهل السنة لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله ،الأشياء تكون بمشيئة الله . ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون ، مقالات جـ ١ ص٣٢٠ ؛ومن عقائدهم الايمان بالقدر خيره وشره من الله ، التنبيه ص ١٥ ـ ١٦ ؛ وعند أهل السلف القدر خيره وشره من الله ، الملل ص ٢ ص ٧١ ؛ وقد استمر ذلك في العقائد المتأخرة حتى أصبحت ركناً من اركان الايمان . فأركان الايمان ستة . . . والايمان بالقدر ، الجامع ص ٢ ؛ وأما الايمان بالقدر فمجموع أمور ثلاثة قدرة وارادة وعلم . فالواجب علينا أن نعتقد أن كل ما أصابنا من خير وشر ونفع وضر وحلو ومر كله من عند الله أوقعه علينا بقدرته وارادته وسبق علمه قبل وقوعه ، الجامع ص ٢١ ـ ٢٢ وقد قيل شعراً :

فهو تعالى خالق كل عمل — خيراً وشراً فاجتنب أهل الزلل

الوسيلة ص ٣٤ ـ ٣٥

(١٥٤) رأى الفلاسفة في القضاء والقدر : الموجود اما خير محض كالعقول والأفلاك وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم فإن المرض وان كثيراً فالصحة أكثر . لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية فكان الخير واقعاً بالقصد الأول والشر واقعاً بالضرورة والعرض. والتزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير . فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا يهدم به دور معدودة أو لا يتألم سابح في البر أو البحر ، المواقف ص ٣٢٣ .

وهو موضوع الاسعاد والاشقاء .وهو التعبير عن القضاء والقدر على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية . وهي الصورة الغالبة في العقائد المتأخرة نظراً لانتشارها في الدين الشعبي وأثرها في الحياة الاجتماعية والترويج لها سياسياً لدى النظم القائمة ومن خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات الدينية . وأهمية مثل هذه العقائد المتأخرة أنها تكشف عن الوضع الحالي للأمة ، بنائها النفسي ووضعها الاجتماعي . فالسعادة والشقاوة أزليان ، مقدران من قبل ، لا يتغيران ولا يتبدلان . « السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقى في بطن أمه » ! وبالتالي استحال تغيير الأوضاع الاجتماعية . استحال أن يصبح الشقي سعيداً أو السعيد شقياً ، نظاماً كونياً أبدياً لا يتغير . والسعادة في الايمان والشقاء في الكفر وليس في رحابة العيش وبحبوحة الدنيا . ولما كان الفقراء من المؤمنين فهم السعداء ، والأغنياء من الكافرين فهم الأشقياء . يسعد الفقراء بفقرهم ويشقى الأغنياء بغناهم ! يسعد المظلومون بظلم الظالمين لهم ويشقى الظالمون بظلمهم للظالمين ! والعبرة بالخواتيم وليس بالفواتح ، العبرة بالمآل وليس بالحال . لا يهم إن عاش الشقي شقياً بل يهمه أن يموت سعيداً ولا يهم إن عاش السعيد سعيداً يكفيه أنه يموت شقياً ! وتخاف العامة من الخاتمة وتستعد لها كما تخاف الخاصة من السابقة وتخطط لها . تحرص العامة على آخرتها حرص الخاصة على دنياها . وتكاد تجمع العقائد المتأخرة على ذلك والخلاف بينها لفظي لأنها تعبر عن أوضاع نفسية واجتماعية شائعة وعامة في الأمة(١٥٥) .

---

(١٥٥) السعادة والشقاوة، والسعيد والشقي . فوز السعيد مقدر في الأزل حال كونه سابقاً عنده تعالى في علمه . . .شقاؤه في الأزل مثل فوز السعيد فليس كل من فوز السعيد وشقاء الشقي باعتبار الوصف القائم به في الحال من الايمان في الأول والكفر في الثاني بل اعتبار ما سبق أزلاً في علمه تعالى . لم يتحول كل واحد من السعيد والشقي ما سبق أزلاً في علمه . فالسعيد لا ينقلب شقياً وبالعكس . والالزام انقلاب بالعلم جهلاً وهو بديهي . فالسعادة والشقاوة مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان لأن السعادة هي الموت على الايمان باعتبار تعلق علم الله أزلاً بذلك . والشقاوة هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار . فالخاتمة تدل على السابقة فإن ختم له بالايمان دل على أنه في الأزل كان من السعداء وان تقدمه كفر . وإن ختم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء وان تقدمه ايمان . وخوف العامة من الخاتمة وخوف الخاصة من السابقة وهو أشد وان تلازماً . هذا ما ذهب اليه الأشاعرة . وذهبت الماتريدية الى أن السعادة هو الايمان في الحال والشقاوة=

والاشقاء والاسعاد صفات أفعال تتعلق بالحياة الانسانية لا مهرب لها منها ، بالرغم من أنها الأقل سطوة من صفات الذات والأكثر حدوثاً وتغييراً واتصالاً بأفعال العباد . فهي خلق أبدي من الله في الانسان ، ليس فقط خلق القدرة على الكفر والايمان بل خلق الكفر والايمان فلا يبقى للعبد أي دور فيما يحدث له من سعادة أو شقاء . فإذا كانت الصفات قديمة فالاسعاد والاشقاء قديمان بقدمهما لارتباطهما بالتكوين ، والتكوين صفة ذات . الاسعاد والاشقاء اذن أوضاع كونية كالخلق ، في العلم الالهي وفي الفعل الالهي وفي الكون وفي الوجود الانساني أي في الأسس النظرية الكونية(١٥٦) . والسعادة والشقاء ليسا في الايمان والكفر وحدهما بل

= وقد قيل شعراً

وجائز في حقه الايجاد والترك والاشقاء والأسعاد
ثم السعادة وكذا الشقاء في أزل فلم يكن انشاء
دليل كل ما يليق من عمل لكن الاعتبار بانتهاء الأجل

هي الكفر كذلك . فالسعيد هو المؤمن في الحال إذا مات على الكفر فانقلب شقياً بعد أن كان سعيداً . والشقي هو الكافر في الحال . وإذا مات على الايمان فقد انقلب سعيداً بعد أن كان شقياً ، التحفة ص ٦ - ٧ ؛ وبالجملة ، فالخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لفظي لأنهم اختلفوا في المراد من لفظ السعادة ولفظ الشقاوة مع الاتفاق في الأحكام ، الاتحاد ص ٢٠٠ ، الخريدة ص ٤٢ ،

فإذن السعيد ما في الأزل ومثله الشقي لم ينتقل
فمن يموت مؤمناً سعيد ومن يموت كافراً طريد ،
فوز العبد عنده في الأزل كذا الشقي ثم لم ينتقل

الوسيلة ص ٣٧ ، الجوهرة ص ١١ - ١٢ .

ويعتمد الأشاعرة على بعض الروايات الاسطورية مثل « تقول الملائكة يا رب اشقي أم سعيد فيقضي الله ويكتب الملك ثم تطوى الصحف فلا يزاد فيها ولا ينقص » أو مثل « السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه » فعلم من كل عاقل أن الله أسعد من شاء وكتبه سيعداً وأشقى من شاء وكتبه شقياً . وقد اسقط النظام عدالة ابن مسعود ونسبه الى الضلال من أجل هذه الرواية عن النبي ، الفرق ص ٣١٩ ، الملل جـ ١ ص ٨٧ - ٨٨ .

(١٥٦) عند الأشعري الشقي من مات على الكفر ، والسعيد من مات على الايمان ، وعند الماتريدي هو الكافر أو المؤمن . وينبغي على هذا الخلاف هل الشقاوة والسعادة يتبدلان ؟ فقال الأول لا والثاني نعم . والخلاف لفظي . وأما الأشقاء والأسعاد فلا يتبدلان اتفاقاً . أما عند الأشعري فلأنها الاماتة على الشقاوة أو السعادة فهما من صفات الأفعال وهي عنده حادثة لأنها عبارة عن تعلق =

في العمل الصالح أو الطالح . فالايمان أو الكفر يمثلان النظر وحده دون العمل . والعمل الصالح أكثر اتساعاً وامتداداً وانتشاراً من العمل الشعائري الذي يعبر عن التقوى الباطنية أو الحياة الأخلاقية الضامرة . والايمان والعمل اختياريان وإن كانا ضمن العلم الالهي السرمدي الذي يتحقق بتحقق الأفعال .

ومن الاسعاد والاشقاء تنبثق أمور الخذلان والإضلال والتوفيق والهداية وكأن العقائد المستقاة من عقيدة القضاء والقدر التي هي لب عقيدة الجبر تتغلغل في أفعال الشعور الداخلية تغلغلها في أفعال الشعور الخارجية وربما أيضاً في أفعال الطبيعة والمجتمع والتاريخ . وهي كلها مجرد احساسات وعواطف وانفعالات أي أوهام وتخيلات وتمنيات ولا شأن لها بصفة التكوين . انما تقوم على الجهل بالاسباب وبالأوضاع النفسية والاجتماعية للأفراد والجماعات . ان القول بأن الله هو الموفق للايمان والعمل الصالح أو هو الخاذل للكافر وليس قدرة العبد انما يعني عند العامة مجرد قانون كوني عام أشمل من سلوك الأفراد ويعني عند الخاصة مجرد مأثور شعبي يعبر عن الدين الشعبي ولا ينفي في الواقع حقيقة اختيار الانسان(١٥٧) . ويتم

= القدرة بالمقدور . وأما عند الماتريدي فلأنها قديمان كالأحياء والاماته والخلق والرزق ومن ثم فالاشقاء والاسعاد لا يتبدلان لقدمها، شرح الخريدة ص ٤٢ ـ ٤٣ ؛ السعيد هو من علم الله في الأزل أنه سعيد وبأنه يموت على الايمان والاسلام وان كان يعمل الطاعات طول حياته ويترك المعاصي. فالسعيد هو من مات على الايمان والشقي هو من مات على الكفر وباقي علمه لا يتبدل. فالسعيد لا ينتقل من سعادته ولا يتحول عنها. والشقي لا ينتقل من شقاوته ولا يتحول عنها (الأشاعرة). وعند الماتريدية السعادة تتبدل بالشقاوة والشقاوة تتبدل بالسعادة. فالسعيد هو المؤمن في دار الدنيا وقد يصير شقياً في الآخرة بأن يموت كافراً. والشقي من كان كافراً في الدنيا وقد يصير سعيداً في الآخرة بأن يموت مؤمناً. فالسعادة والشقاوة بحسب ما يظهر للعباد. وأما بالنظر إلى ما في علم الله الذي لا يتبدل فالسعادة المعلومة له لا تتبدل بالشقاوة وبالعكس. الخلاف لفظي. . . القول ص ٣٧ ـ ٣٨؛ والسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله، ولا تغير على الله ولا على صفاته النفسية ص ١٣٢؛ شرح التفتازاني ص ١٣٢؛ حاشية الاسفرايني ١٣٢ .

(١٥٧) ان تعلقت (الصفات) بالحياة تسمى أحياء ، وبالموت تسمى إماتة ، أو بالمرزوق تسمى رزقاً وترزيقاً ، وهي المسماة بصفات الأفعال . الإشقاء خلق قدرة الكفر أو خلق الكفر في العبد ويسمى الخذلان والاضلال . قيده الاشاعرة بحالة الموت وأطلقه الماتريدي . الإسعاد خلق قدرة =

ذلك عن طريق صدق الوعد وليس عن طريق الحق المكتسب وحتى يكون الوعد صادقاً في حياة البشر . ان الوعود تخلف . وصدق الوعد الالهي قلب لخلف الوعد البشري وتعويض عنه .

حـ ـ **حجج الجبر** . ما أكثر الحجج النقلية التي يمكن لأي مذهب أو عقيدة أن يجدها تأييداً له وتأسيساً لنفسه عليها . وكلها ظنية نظراً لارتباطها بأسباب النزول وبالناسخ والنسوخ وبقواعد اللغة وبأصول التفسير على ما هو معروف في نظرية العلم . والغالب عليها روايات اسطورية يتضح فيها الخيال الشعبي مع أن غاية الحديث عملية صرفة في بيان المجمل أو تفصيل أوجه السلوك . كما أن حجة الاجماع أو الصحابة أو السلف أو الصوفية انما هي حجة سلطة ، سلطة الجماعة التي تحظى باحترام وتقدير في الوعي الشعبي وهي في النهاية حجة سلطة وليست شاهدة حس أو دليل عقل أو شهادة وجدان(١٥٨) .

= على الطاعة أو خلق الطاعة في العبد ويسمى بالهداية . . . علامة السعادة ودليلها الايمان والعمل الصالح ، وعلامة الشقاوة ودليلها الكفر بالله .ومتى وفق الله عبده للايمان والعمل الصالح كان ذلك دليلاً موجباً لسعادته بمقتضى خبره ووعده الصادق الذي لا يخلف . ومتى خذل الله عبداً حتى أهمل فلم يؤمن أو عاند وكفر كان ذلك دليلاً موجباً لشقاوته بمقتضى خبره ووعيده الذي لا يخلف في حق الكفار .

وقد قيل شعراً

ومثل توفيق ذوي السعادة   وخذلان أهل الخسر والشقاوة

القول ص ٣٧ ـ ٣٨ : انظر أيضاً ثانياً : أفعال الشعور الداخلية ، رابعاً : أفعال الشعور في الطبيعة ، خامساً : أفعال الشعور في المجتمع والتاريخ . انظر أيضاً الفصل الثاني عن العقل الغائي وقانون الاستحقاق .

(١٥٨) وفي غالبيتها أحاديث قدسية وذلك مثل حديث « أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب . فقال القلم ماذا أكتب ؟ فقال الله : اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة ! » .وفي هذا التحقيق دلالة على ما قاله أهل الحق من أن حقائق الأشياء تابعة ، شرح الفقه ص ٣٨ ؛ وتستعمل قصة آدم وابليس ومهاجمة موسى لآدم حتى قال آدم : يا موسى أترى هذا الأمر قد قدّر عليّ أو لم يقدر ؟ فقال موسى : بل قد قدر عليك . فقال له آدم فكيف يكون فراري من أمر قدر عليّ؟ قال نبينا فحجج آدم موسى . وهذا صريح أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره ومشيئته . وأتاه رجل سأله عن الايمان فقال . أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره =

ولكن الأهم هي الحجج العقلية التي يمكن التحقق منها ومراجعتها ومقابلتها بالحجة واستعمال البرهان . ويقوم الجبر على أسس عقلية واهية يقوم معظمها على استحالة الضد . وهي معظمها أسس لا تثبت شيئاً ايجابياً بقدر ما تثبت استحالة الضد . فهي تقوم على برهان الخلف أي ابطال النقيض لاثبات الشيء مثل :

١ ـ التوهم بأن اثبات الفعل الانساني في المستقبل أو المشترك مع فعل المؤلّه المشخص يؤدي الى الشركة ، والشركة تؤدي الى الشرك لأنه لا فاعل في الحقيقة إلا المؤلّه المشخص(١٥٩) . والحقيقة ان اعتبار الفعل الانساني مزاحمة ومشاركة للفعل الالهي رفعة من شأن الانسان وحطة من شأن الله وكأن الانسان والله أصبحا طرفين متماثلين ، ندين متعادلين يتنازعان فعلاً واحداً وهو ما يعارض التنزيه . وليس حطة في الله أو انتزاعاً لحقه أن يكون الانسان هو الفاعل الحق ما دام الله خالق كل شيء ومالك كل شيء . وليس عظمة لله أن ينازع الله الانسان فعله ويسلبه اياه ويغتصبه منه . ان هذه الحجة ليست فقط رفضاً للحرية بل أيضاً رفض للكسب لأن الكسب يعني المشاركة بين الله والانسان في فعل واحد . كما

من الله . . . اجماع المسلمين من الصحابة على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . قال بعض الأنبياء تريد وأريد ولا يكون إلا ما أريد فإن لم تسلم لما أريد أتعبتك فيما تريد ثم لا يكون إلا ما أريد ! لا يكون في الدارين إلا ما أراد الله . وسئل بعض السلف بم عرفت ربك فقال : بنقص العزائم وفسخ الهمم وذلك أن الواحد منا يعزم الأمر ويهم به فيجري عليه غير ما عزم عليه وهم به فعلم كل عاقل أن ذلك الفسخ لأن المقدر قدر له غير ما قدر لنفسه ، والمريد أراد له غير ما أراد لنفسه فكان كل ما أراده العبد لنفسه ، الانصاف ص ١٦٠ ـ ١٦١ ؛ انظر بعض الحجج النقلية في الارشاد ص٢٥٢ ـ ٢٥٥ .

(١٥٩) ان قلتم أن الواحد منا يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو ايمان أو كفر فقد شركتم بيننا وبين الله في الخلق ، وأنه لا يتم خلقه إلا بخالقنا وذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو ايمان أو طاعة أو معصية . فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد والرب وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر وهذا شرك ، الانصاف ص ١٤٧ ؛ وتجوز المجبرة وقوع فعل من قادرين ، المغني ص ٩ ، التوليد ص ٥٧ ؛ الاشراك هو الشريك في الألوهية بمعنى استحقاق العبادة، شرح التفتازاني ص ٩٧، ص ١٠٣ ؛ حاشية الخيالي ص ١٠٢ ـ ١٠٣ . حاشية الاسفرايني ص ١٠٢ ـ ١٠٣ .

تقوم الحجة على المصادرة على المطلوب لأنها تقوم على مسلمة سابقة وهي أنه لا فاعل حق إلا الله وهو المطلوب اثباته . وقد أعاد علم الكلام المتأخر تحقيق الكلام المتقدم وانتقد خطابيته وزاد من احكامه العقلية تحت تأثير الفلسفة التي أعطته دفعة جديدة نحو العقلانية وأعادت صياغة الحجة نفسها في شعب ثلاث . الأولى استحالة مقدور بين قادرين نفياً للشركة . ولكن حتى في هذه الصياغة، لماذا يضحّى بقدرة الانسان كي تثبت قدرة الله ولا تثبت قدرة الانسان وهو الأقرب لبداهة الحس وواقع المشاهدة ؟ والثانية استحالة جواز التأثير في الفعل والا جاز التأثير في الوجود . والحقيقة أن القدرة الحادثة وهي قدرة الانسان ليس القصد منها ايجاد الأشياء بل توجيهها واعادة نظامها. وليس هدفها تغيير الطبائع بل صورها ، أو تبديل الجواهر بل أعراضها. وتوجيهها إلى الطبائع والجواهر مجرد مزايدة من أنصار الجبر على الايمان . فما من أحد قادر على خلق الأشياء وإن أمكنه ابداع صورها . والثالثة قدرة الباري على جنس ما أقدر عليه عباده . ومن الطبيعي أن يكون الله قادراً على جنس أفعال العباد . ولكن هناك فرق بين القدرة على الجنس والقدرة على الفعل الفردي . فالقدرة الصورية كلما كانت عامة وشاملة فإنها لا تتحقق بالفعل في الأفعال الفردية التي تتحقق بقدرة العباد . هذا بالاضافة الى أنها مزايدة الكل على الجزء لا ينتج منها لا تنزيهاً لله ولا اعتزازاً بالانسان . وفي النهاية ليس المطلوب هو اعلان التحدي والمبارزة بين الله والانسان ، أيهما أقدر على تسيير الحوادث وايجاد الكائنات . فالانسان لا يدعي أنه خالق العالم أو موجده بل هو أنه مؤثر في مساره ، وموجه لنظمه الاجتماعية(١٦٠) .

٢ ـ ان وقوع أفعال دون العلم بها كلياً أو جزئياً لا يعني تدخل ارادة خارجية في

---

(١٦٠) يوجه الآمدي الحجج الآتية : أ ـ لو لم تكن مقدورات العباد مخلوقة لله لم يكن إلاّ لاستحالة مقدور بين قادرين وهو غير مستقيم . ب ـ لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالايجاد والاختراع لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود من حيث أن الوجود قضية واحدة . جـ ـ الباري قادر على مثل جميع الأجناس التي في مقدور العبد . وإذ ذاك فيجب أن يكون قادراً عليها فإنه لو لم يقدر عليها لم يكن قادراً على مثلها وهو خلف . وإذا ثبتت أنه قادر على أفعال العباد وجب أن تكون مخلوقة له . الغاية ص ٢١٤ ـ ٢٢٣ .

الفعـل تقرر العلم بـه أو تحقيقه بـل يعني أن الانسان كثيـراً ما يفعـل دون وضـوح نظري كاف لأساس الفعل وغايته . صحيح أن الفعل الأمثل هو ما قام على أساس عقلي واضح وكاف له غاية وهدف ، والفعل القائم على استبصار كل العـوامل التي في ميـدان الفعل حتى يتحقق الفعـل بنجاح تـام . ولكن هذه الاحـاطـة النـظريـة الشـاملة بجميع العـوامل المتـداخلة في ميدان الفعـل قد تكـون نسبيـة أو مستحيلة فيتـأتى الفعل نسبيـاً أيضاً بقـدر المعلومات التي لـدى الانسان عن المـوقف . ولكن بمجرد بدء الفعل يزيد الانسان من معلوماته بـل ويغيرهـا طبقاً للواقـع الجديـد غير المعروف أو يحدث علماً في التو واللحظة . وهذا موقف سلوكي خـالص لا يشير الى تدخل أية ارادة خارجية عالمة بالموقف كله من قبل ومقررة له(١٦١) .

ويجوز اتيان الفعل بأساس نظري عام دون الاحاطة بجميع التفاصيل فـذلك لا يقدح في صحة الفعل أو في يقين النظر خاصة ولو كانت تلك التفاصيل غير دالة أو مستحيلة أو خيـالية مثـل العلم بالسكنـات المتخللة للحركـات البطيئـة ! وكـأنها حجة زينون في ابطال الحركة تستخدم هنـا لاثبات الجهـل ! وكأن الفعـل لا يحدث كواقع حيوي لا يتجزأ الى حركات ساكنة(١٦٢) . يحدث الفعل في الحقيقة على علم

---

(١٦١) نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله ، ولا يحصره ولا يعده بقدره حتى ان الواحـد منا يـريد أن يتكلم صواباً فيرمي خطأ إلى غير ذلك فيفعل ما لا يعلمه ولا يريده . وأيضاً الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه فعند الخالق أن كل خطوة خـطاها خلقها وأنشـأها . ولـو سئل عن عدد كل خـطوة خطاهـا لم يدر مـا يقول ولا يعلمـه ولا يعرفـه . فلم يبق إلاَّ أن الخالق لأفعـالنا واكسابنا هو الله الذي يعلمها ، الانصاف ص ١٤٧ ؛ لو كان العبد خالقـاً لأفعال نفسـه لزم أن يكون عالماً بتفاصيـل أفعالـه . لكنه أي العبـد غير عـالم بتفاصيـل أفعالـه فيلزم ألا يكون خـالقاً لأفعاله ، المسـائل ص ٣٧٤ ؛ لـو أوجد فعله بـاختياره لكـان عالمـاً بتفاصيله فيحيط بـالسكنات المتخللة للحركة البـطيئة ويعـرف أحيازهـا، مطالـع ص ١٩٠ ؛ قال أبـو الهذيـل في المكره إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب ويكون وزره موضوعاً عنه ، الملل جـ ١ ، ص ٧٨ ؛ شرح التفتازاني ص ٩٦ ؛ حاشية للخيالي ص ٩٦ ؛ حاشية الاسفرايني ص ٩٦.

(١٦٢) اشـارتنا إلى زينـون آتية من اشـارة التراث لـه وليس بالـرجوع إلى « التـراث الغـربي في أصـولـه اليونانية » . كما أن ردنا عليه لا يحيل إلى أية فلسفة غربية معاصرة بل اعتماداً على بـداهة العقـل وشهادة الوجدان .

حاصل بقدر الامكان إذ يصعب أو قد يستحيل الالمام نظرياً بجميع العوامل الداخلة في ميدان الفعل لاحتمال تدخل الجديد باستمرار . ولكن اعتماداً على سرعة البيئة وأخذ القرار ، واعتماداً على القدرة على التكيف في اتيان الفعل يمكن التغلب على عدم المعرفة بالتفاصيل . والتفاصيل هي الدالة على الفعل المؤثرة فيه لا التفاصيل غير الدالة التي لا تؤثر في سريان الفعل . ولما كان الفعل يتحدد أساساً بالأفكار والبواعث والغايات وطبيعة الموقف، فإن ما سوى ذلك تفاصيل غير دالة مثل تركيب اليد أو لونها أو عدد شعيرات جلدها !

والفعل غيرْ المقصود وغير المروي ليس هو الفعل الأمثل . وأفعال المصادفة والحظ ليست أفعالاً تقوم على علم مسبق . وأفعال المصادفة لا تثبت ارادة خارجية بل لا تثبت إلا المصادفة . وحتى لو كانت كذلك فكيف تكون أفعال عدم التروي والمصادفة دليلاً على المؤله المعبود ؟

٣ ـ ولا يعني العلم الشامل كصفة للمؤله اثباتاً للجبر بأي حال . فبالاضافة إلى أن ذاته تشخيص لعواطف التعظيم والاجلال وليس له وجود واقعي في العالم فإن وجود علم شامل لا يعني بالضرورة وقوعه . هناك فرق بين العلم والارادة ، بين النظر والعمل . ولكن قد يقال أن من صفات العلم الكامل تحقيقه ، وأن التمييز بين العلم والارادة أو بين النظر والعمل أو بين الممكن والواقع أو بين الماهية والوجود لا يحدث إلا في الانسان . ففي هذه الحالة لا مفر من الوقوع في التشخيص(١٦٣) .

والاخبار عن شيء في الوحي بأنه سيقع أو لن يقع لا يعني اثبات أي جبر على الحوادث فهذا علم مسبق معطى للانسان كي يقيم حياته ويحقق غايته على أساس نظري يقيني . فالوحي يعطي النظرية مسبقاً حتى يكون الجهد كله للعمل . الاخبار عن شيء لا يعني حدوث الشيء بل يعني يقيناً نظرياً مسبقاً على الانسان

---

(١٦٣) ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنها، وأن يبطل الاختيار ، المواقف ص ٣١٥ ؛ وأيضاً إن كان معلوم الوقوع وجب وقوعه، وإن كان معلوم اللاوقوع امتنع ، مطالع ص ١٩١ .

أن يحققه بفعله . ان معرفة الاشتراكي المسبقة بانتصار الطبقة العاملة لا تعني تدخل أية ارادة خارجية تنصر الطبقة العاملة بالفعل بل تعني اعطاء اليقين النظري اللازم حتى تقوم الطبقة العاملة بفعل الانتصار . إن اخبار الوحي بأن أمة ما هي خير أمة أخرجت للناس لا تعني أن هذه الأمة قد أصبحت كذلك بالفعل بل تعني كشف امكانية خالصة تتحول الى حقيقة بفعل هذه الأمة وتحقيق شرطها(١٦٤) .

٤ ـ ولا يعني وجود ارادة شاملة مطلقة الغاء الحرية الانسانية فهذه الارادة معلقة بذات هو في الحقيقة تشخيص لعواطف التأليه التي هي في حقيقتها عواطف تعظيم واجلال إما كتعويض نفس عن هزيمة أو كانثبات سلطة في مجتمع منتصر . ولو قيل ان ارادة المؤله ارادة في ذاته ، ولا تعني وقوع ارادته بالضرورة على نحو انساني لم تعد الارادة على مستوى الكمال . فالارادة الكاملة هي الارادة في الذات وفي الغير على السواء . والارادة في الذات دون الغير ارادة ناقصة . وكيف يمكن تصور ارادة نظرية دون ارادة عملية ؟ الارادة الشاملة مثل العلم الشامل ، كلاهما حق نظري لله لا ينفيان واقع الانسان العملي كانسان عامل ومريد(١٦٥) .

٥ ـ والأفعال اللاارادية ووقوعها لا تثبت تدخل أية ارادة خارجية في سير الحوادث بل هي أفعال متوقعة من الانسان . وكثيراً ما وقعت أفعال دون قصد ، وكثيراً ما رمى الانسان الى فعل شيء فحدث شيء آخر . وذلك يثبت فقط أنه لا توجد صلة حتمية بين الفعل والقصد وذلك لأن الانسان حر حتى في داخل فعله ، وأنه يصعب التنبؤ بمسار الفعل وغايته حتى لو أعدت العدة كاملة له . وكثيراً ما رمى العلماء إلى اكتشاف شيء فاكتشفوا غيره وهم بصدد البحث(١٦٦) . بل ان الفرق

---

(١٦٤) ايمان أبي لهب مأمور به ، وهو ممتنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه فيكون مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، ويصدق بأنه لا يصدق، وهو تصديق بما علم في نفسه خلافه ضرورة وأنه محال ، المواقف ص ٣١٥ .

(١٦٥) ما أراد الله وجوده وقع قطعاً وما أراد عدمه لم يقع قطعاً ، المواقف ص ٣١٥ .

(١٦٦) لو كان فعل العبد خلقه لزم أن يكون وجود ذلك الفعل موقوفاً على ارادته . لكنه غير موقوف على ارادته فلزم أنه غير خالق له . والدليل عليه هو أن واحداً منا لا يريد الكفر بل مراد جملة العقلاء أن يكونوا مؤمنين معتقدين موحدين ناجين من عذاب النار واصلين إلى الجنة . فإن لم يرد العبد ـــ

بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية يثبت الحرية بدليل الفعل الاختياري ولا يثبت الجبر بدليل الفعل اللااختياري . فالفعل غير الاختياري قد يعبر عن طبيعة الانسان ورسالته ودعوته أو قد يعبر عن الدافع الأقوى وهو غير شعوري لا يظهر فيه الاختيار صراحة . ولكن وجود الفعل غير الاختياري لا يثبت عدم القدرة بل يثبت فقط عدم تأثيرها(١٦٧) . وقد تكون الأفعال اللاارادية في حقيقة أمرها أفعالاً ارادية من نوع آخر وعلى مستوى أعلى وأعمق في الشعور . فالمجاهد يستطيع ارادياً أن ينتصر على آخر ، ولكنه يستطيع أيضاً الانتصار على عشرة أمثاله أو عشرين طبقاً للباعث والغاية . فاللاارادي هنا ارادي يعبر عن طبيعة الانسان وعن مدى احساسه بالحياة وتمثله لدعوته وتحقيقه لرسالته . ولكن يظل الفعل الأمثل هو الفعل الارادي . فإذا حدثت أشياء غير متوقعة فإنه يمكن احتواؤها بارادة جديدة وبتغيير خطط السلوك . هناك ظروف اجتماعية تحدد من عمل الارادة فالارادة ليست خالصة بل تعمل في موقف . والأشياء غير المتوقعة والموقف ليسا هما المعبود وإلا كانا مجرد تعبير انفعالي عاطفي عن تغير الموقف .

ويقوم اثبات الجبر على نفي الصلة الضرورية بين العلة والمعلول، إذا وجدت الارادة حدث الفعل وإذا عدمت الارادة عدم الفعل . فقد يحدث فعل بلا ارادة ، وقد توجد ارادة ولا يحدث فعل ، وهذا نفي للعلم وللفعل معاً . فالعلم يقوم على الارتباط الضروري بين العلة والمعلول . والفعل يقوم على استقلال العلة عن أي شيء آخر سوى الانسان وأنه هو المحقق للفعل . ونفي ضرورة العلم يفسح المجال للاسطورة والقضاء على الفعل يفسح المجال للطغيان الذي يجمع كل

= الكفر الذي هو موجب للتعذيب وقد حصل الكفر علمنا أن فعله ما كان خالقاً بل هو بخلق الله وقدرته ، المسائل ص ٣٧٤؛ شرح ، حاشية الاسفرايني ص ٩٧ ـ ٩٨ .

(١٦٧) يرد الايجي على أبي الحسين البصري قائلاً : والجواب بأن الفرق (بين الأفعال الاختيارية والأفعال غير الاختيارية) عائد إلى وجود القدرة وعدمها لا إلى تأثيرها وعدمه وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران، ولا يلزم من وجوب الدوران العلية، ولا من العلية الاستقلال بالعلية، المواقف ص ٣١٢ .

الأفعال في فعل واحد هو فعل الطاغية(١٦٨) .

٦ ـ وعدم القدرة على الاتيان بالضد لا يثبت وجود قدرة خارجية قادرة على الاتيان به فالسلوك الانساني سلوك موجه قائم على فكرة واضحة ، ومدفوع بباعث واحد ، ويرمي الى تحقيق غاية . فالاتيان بالضد مستحيل عملياً ونفسياً وفكرياً . فالعادل ، ايماناً بأن العدل قيمة وباعثاً وغاية لا يقدر على الظلم ، والصادق لا يقدر على الكذب ، والأمين لا يقدر على الخيانة . السلوك الانساني سلوك موجه يسير في خط واحد ولا يرجع الى الوراء(١٦٩) . ان افتراض القدرة على الضد

---

(١٦٨) يورد الايجي هاتين الحجتين ضد أبي الحسين البصري لابطال الارادة بالفعل ارتباطاً ضرورياً فيقول : ثم يبطل ما قاله أمران : أ ـ من كان قبله بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمختلف له اتفقوا على نفي الضرورة فكيف تنسب إلى كل العقلاء انكار الضرورة؟ . ب ـ كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة وأنه مع الارادة الحازمة يحصل المراد وبدونها لا يحصل . ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه ؟ المواقف ص ٣١٣ ؛ وقد خالف أبو الحسين قول أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما على الآخر على مرجح وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعي ضروري . وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب . ولزم للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجباً لفعله ! ثم بالغ في كون العبد موجداً وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك . لا يُقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية . وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني لأنا نقول ان غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ إمام الحرمين . . . لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بما يفعله وبما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فإن المأمور على كلا التقديرين غير ممكن من الفعل ، المواقف ص ٣١٣ .

(١٦٩) من شرط الخالق للشيء أن يكون قادراً على خلق الشيء وضده فإن من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها وهو الموت . وكذلك من يقدر على خلق التفريق في الجسم يقدر على خلق الاجتماع له حتى يعود كما كان جسماً مؤلفاً . ولما وجدنا أحدنا لا يقدر على ذلك صح أنه غير خالق . ولما وجدنا الخالق يقدر على خلق الشيء وضده دل على أنه هو الخالق لا خالق سواه ، الانصاف ص ١٤٨ ؛ احالت المجبرة في تثبيتها القدرة على أحد الضدين ونفيها إياها عن الآخر . وتزعم المجبرة أن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الايمان الذي تركه ، الانتصار ص ١١ ؛ فلو كان العبد موجداً لأفعاله لكان متصرفاً في بدنه ولكان يمنع عن نفسه ـــ

افتراض صوري محض يقوم به المشاهد المحايد الخارج عن الفعل وكأن السلوك الانساني سلوك آلي يحدث في أي اتجاه ممكن ، ويتغير من اتجاه الى آخر ما دام الفعل حراً . لا يعني الفعل الحر ، الفعل بلا غاية ولا باعث ولا فكرة أي الفعل الذي يسير في كل اتجاه فهذه حرية اللامبالاة ، وهي حرية افتراضية صورية خالصة وأقرب الى غياب الحرية . الفعل الحر هو الفعل الهادف الملتزم القائم على باعث . ان افتراض وجود قدرة أخرى أعظم قدرة على خلق الضد افتراض صوري خالص يقوم على اثبات عواطف التأليه والتعظيم وعلى المزايدة في الايمان ، ولا يثبت شيئاً في الواقع . وهناك فرق بين السلوك الموجه كنتيجة للجبر وبين السلوك الموجه كنتيجة للجبر الذاتي . ففي الجبر يستحيل الانسان أن يكون قادراً على الترك أو على فعل الضد لا لأن فعله مرهون بفكرة أو باعث أو غاية بل لأنه مُسيّر بقدرة خارجية لا محيد عنها . وعادة ما يحدث الفعل في حدود الطاقة البشرية ولا يتعداها . واعادة شجرة مقطوعة أو حمل رجل بعد الأخرى خارج عن حدود الطاقة ، ولا يثبت عجز الانسان على الاتيان بالضد . فهذا الافتراض قائم إذن على استحالة عملية ولذلك فهو افتراض صوري خالص لا يثبت شيئاً فوق الطاقة ولا يقضي على الفعل في حدود الطاقة .

٧ ـ ولا يعني خلق الأفعال خلق الشيء بل تأدية الشيء والاتيان بفعل . لا يعني خلق الأفعال خلق ميدان الفعل بل تحقيق الفعل فيه ، لا يعني الخلق المادي للشيء بل الخلق المعنوي للفعل الذي هو مجرد تحقيقه في موقف . فالشاعر خالق للقصيدة وليس خالقاً للورق أو الصوت أو الحروف أو الكلمات . والمحرر خالق

= الموت والأمراض والغضب والغفلة. فلما لم يقدر على المنع علمنا أنه غير متصرف في بدنه. وإذا لم يكن متصرفاً في بدنه لم يكن موجداً لأفعاله بالنص والمعقول، المسائل ص ٣٧٥. وزعم فريق من المجبرة أن القدرة مقارنة لمقدورها تصلح للضدين ، وهذا إنما أخذوه عن ابن الراوندي ظناً منهم أنه ينجيهم من ارتكاب القول بتكليف ما لايطاق ولا خرج عن ذلك أيضاً لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة للضدين يجب أن يوجد من الكافر الكفر والايمان معاً أو يكون تكليفه بالايمان تكليف بما لا يطاق، شرح الأصول ص ١٩٨ .

للتحـرر وليس خالقـاً للوطن المحرر . يمكن اذن الاتيـان بالفعـل الحر في عـالم غير مخلوق فيه . ان الفعل لا يخلق من العـدم الـوجـود بل هـو فعل يحـدث في الوجـود ويهـدف إلى تغيير بنـاء الواقـع .هو فعـل تغيـير شيء مـوجـود من وضـع الى وضـع وليس فعـل خلق من عدم(١٧٠) . لقـد أصبح مـوضوع الحـريـة ابتـداء من القـرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكأنها الخطر الـداخلي عـلى التوحيـد بعد درء الأخـطار الخـارجيـة ، أخـطار التـأليـه والتجسيم والتشبيـه ، أصبـح مـوضـوعـاً لـلالهيـات والطبيعيات وليس مـوضوعـاً للانسـانيات أي حـرية الاختيـار كأسـاس للتكليف . وأصبحت مسـألة الحـرية في الخلق والايجـاد أي موضـوعاً طبيعياً وليس موضـوعـاً انسانياً . ولكن ظل الله في كلتا الحالتين هو الطرف المقابل لفعل الانسان الخـارجي في العـالم وفي الطبيعـة . فإذا كـانت الارادة هي التي تهـدد حـريـة أفعـال الشعـور الداخلية فإن القدرة هي التي تهدد حرية أفعال الشعور الخارجيه .الارادة في صلة مع أفعـال القلوب والقـدرة في صلة مـع أفعـال الجـوارح ، الارادة في عـلاقـة الله بالانسان ، والقدرة في علاقـة الانسان مع الطبيعـة . القدرة القـديمة وحـدها هي القـادرة على احـداث الأجسام ، فـالحادث لا يصـدر من حـادث . لـذلـك ارتبط الموضوع بحدوث العالم . والتفـرقة بـين الحركـة الارادية والحـركة الـلاارادية لا تثبت القدرة القديمة بدليل الحركة اللاارادية دون الحادثة بدليـل الحركـة الارادية مما يدل عـلى أن كل مـذهب يأخـذ من التجربـة مـا يتفق معـه ومـع مسلمـاتـه وأحكـامـه المسبقة(١٧١) .

---

(١٧٠) حقيقة الخلق والاحداث هي اخراج الشيء من العدم إلى الوجود . وإذا كان الواحد منـا يقدر أن يخلق حركة معدومة حتى يخرجها من العدم إلى الوجـود وأن يخلق شيئاً زائـداً فيخرجـه من العدم إلى الوجود ، وأن يخلق له لوناً غير لونه فيخرجه من العدم إلى الوجـود أدى هذا القـول بالتسـوية بين قدرة الله وقدرة العباد في أنهم يقدرون على ما يقدر عليه ، الانصاف ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(١٧١) مذهب الأشاعرة (أهل الحق من أهل الملل وأهل الاسلام) أن الموجـد لجميع الكـائنات هـو الله فلا موجود ولا خالق إلاّ هو، التمهيد ص ٥٤؛ لا خالق سواه، العضدية ص ٢٤٦؛ الخـالق هو الله ولا خالق سواه وأن الحوادث كلها كـائنة بقـدرة الله من غير فـرق بين مـا يتعلق به من قـدرة العبد وبين مـا لا يتعلق به ؛ والأدلـة النقلية مثـل « لا إله إلاّ هـو خالق كـل شيء فاعبـدوه » ، « وهـل من خالق إلاّ الله » ، الـدواني ص ٢٤٦ ـ ٢٥٤ ؛ والقدرة الحـادثـة لا تصلح لاحـداث

٨ ـ وحدوث الترجيح بين البواعث لا يعني تدخل ارادة خارجية أحدثت هذا الترجيح خاصة لو كان المرجح يحتاج الى مرجح وهذا الى ثالث . وما دام لا يمكن التسلسل الى ما لا نهاية فيجب الانتهاء عند المؤله المشخص . فبالاضافة الى أن هذا تفكير دائري أي أنه مجرد عاطفة أو انفعال سابق على التفكير يظهر التفكير فيه على أنه مجرد حركة للرجوع الى الوراء . والتفكير العلمي في مساره تفكير الى الأمام وإلى الكشف عن المجهول . وأن احتياج الفعل الى مرجح كي يحدث لا يعني حدوث هذا المرجح من الخارج بل يتم بمقارنة البواعث أيها أقوى ثم اتباع الباعث الأقوى أو بمقارنة غاية كل فعل مع غاية الآخر ومعرفة أيهما أكثر قيمة وثباتاً أو بالرجوع الى المصلحة العامة التي ينتهي إليها التسلسل . وهذا كله لا يحدث بطريقة صورية . لا يحدث بأن يجد الانسان نفسه محايداً بين فعلين منتظراً لمرجح يوجهه نحو الأول أو نحو الثاني بل يتبع الانسان طبيعته وتكوينه ودعوته وغايته . الاختيار بين فعلين في الحقيقة ليس اختياراً حسابياً بل هو اختيار قائم على الباعث الأقوى في الحياة(١٧٢) .

د ـ **نقد الجبر** . الحقيقة أنه يصعب التفرقة بين الأسس والنتائج والمخاطر والأخطاء للجبر سواء في أفعال الشعور الداخلية أو في أفعال الشعور الخارجية .

= الأجسام والألوان والطعوم والروائح وبعض الادراكات والحياة والموت، التمهيد ص ٥٦ ؛ وطريقة أهل السنة في اسناد الكائنات إلى الله خلقاً وابداعاً طريقان : أ ـ الأفعال المحكمة الدالة على علم مخترعها أو الاتقان والاحكام من آثار العلم، وهذا بخلاف قدرة الانسان وعلمه. فالانسان أقل علماً وقدرة، يغلب عليه السهو والغفلة. ب ـ استحالة كون القدرة الحادثة صالحة للايجاد ، التمهيد ص ٦٧ ـ ٧٣.

(١٧٢) الفعل عند استواء الدواعي إلى الفعل والترك ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبوراً لا مختاراً وإن لم يمتنع احتاج فعله إلى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعاً للتسلسل ويلزم الجبر، مطالع ص ١٨٩ ـ ١٩٠ ؛ لذلك خالف أبو الحسن البصري أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما على الآخر على مرجح . وزعم أن العلم يتوقف ذلك على الداعي ضروري . وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب ، المواقف ص ٣١٣؛ الأمر مشترك إذ المأمور عند استواء الدواعي ومرجوحية داعية ممتنع وعند رجحانه واجب ، مطالع ص ١٩١؛ الانصاف ص ١٥٣ ـ ١٥٤

فهي كلها متداخلة فيما بينها . فالأسس هي الحجج ، والنتائج هي المخاطر ، والأخطاء هو تفنيد الحجج . لذلك وُضع الكل تحت موضوع واحد وهو « نقد » الجبر .

والأسس العقلية التي يقوم عليها الجبر أسس ضعيفة بدليل تفنيد أصحاب الكسب لها مع أن الكسب والجبر يعتمدان على الأسس العقلية نفسها ومنها تشخيص عواطف التأليه واثبات قدرة خارجية تتدخل في فعل الانسان وانكار استقلال الانسان في فعله . وكذلك بدليل تفنيد أنصار خلق الأفعال له وهو تفنيد موجه أيضاً لنظرية الكسب لاشتراكها في الأسس العقلية نفسها التي يقوم عليها الجبر. مع أنه في عقيدة القضاء والقدر يضيع الكسب ولا يمكن القول بهما معاً ، فهما بمثابة الأخوة الاعداء . ويمكن نقد هذه الأسس على النحو التالي :

١ ـ اثبات ذات مشخص مؤلّه قادر قدرة مطلقة وعالم علماً شاملاً يبطل كونه حكيماً صادقاً . وتصبح أوصافه سفيهاً ظالماً كاذباً لأنه يفعل الظلم ويجبر الانسان على أفعاله ويحاسبه ، يسلبه حريته ويكلفه(١٧٣) . وهو في الحقيقة تشخيص عواطف التأليه ثم تصور وجود شخص مؤلّه مطلق له قدرة شاملة وعلم محيط يتدخل في حوادث الكون ويتحكم في مصائر البشر ويوجه أفعال الانسان كحق مطلق وكواقع مثبت . يستطيع أن يفعل أي شيء أراده الانسان أم لم يرده . يستطيع أن يمنع أي شيء من الوقوع أراد الانسان حدوثه أم لم يرده . يستطيع أن يعدم الانسان ذاته بعد وجوده وأن يوجده بعد عدمه . لا يبقى أمام سلطانه قانون ثابت ، ولا عالم قائم . كل شيء يخضع لارادته ومشيئته . يستطيع أن يجعل الثلج ناراً ، والنار ثلجاً أو أن يقلب الحجر ذهباً والعصى ثعباناً ، وأن يطلق الأشياء في

---

(١٧٣) بيان ما يلزمهم على القول بالخلاف (الجبر) ، المحيط ص ٣٦٦ ـ ٣٧٨؛ وهي أيضاً ما يلزم من الكسب، الشرح ص ٣٣٢ ـ ٣٣٦ وقد قيل شعراً.

لو لم يكن متصفاً بها لزم ... حدوثه وهو محال فاستقم
لأنه يفضي إلى التسلسل ... والدور هو المستحيل المنجلي

الخريدة ص ٢٣ ـ ٢٧

الهـواء دون أن تقـع ، وأن يـوقف السهم في الجـو دون أن يصيب ، وأن يعـاقب المحسن ويثيب المسيء ، لا راد لحكمة ولا رافع لقضائه . ما دامت هـذه هي البداية فيستحيل اثبات فعل الانسان الحر وارادته المستقلة لأن البداية بـداية نـظرية وليست أمراً واقعاً . وهي مقدمة تشمل الموقف والنتيجة معاً ولا يمكن بعدها اثبات شيء لأنها تتعلق بالشرعيـة الأولية والحق النـظري الأول . هي بدايـة تحتوي عـلى حل مسبق هو الغاء وجود الانسان المستقل وفعله الحر . وبالتالي فالجبـر ليس وصفاً للفعل الانساني بقدر ما هو قرار مسبق مبني عـلى شرعيـة أولية هي في الوقـت نفسـه أساس كوني . وقد فرق الفقهاء من قبل بين ارادة التكوين وارادة التشريع ، الأولى كونية لا مرد لها والثـانية تشـريعية تعـطي الأمر ولا تـوجبه ، وتفسـح المجال أمـام الانسان للفعل الحر والارادة المستقلة .

حينئذ يكون السؤال : مـاذا يبقى من الانسان لـو عدم وجـوده ؟ ماذا يبقى منه لو قضى على فعله ؟ ماذا يبقى منه لو سلبت حـريته ؟ ولحسـاب من ؟ ولما كنـا نعلم من التـوحيد أن عـواطف التأليـه هي في أسـاسهـا عـواطف تنشأ في ظـروف اجتماعية معينة إذ ينشأ التأليه والتجسيم في مجتمع مضطهد على درجـات مختلفة من الاضطهاد كـما ينشأ التنـزيه والتشبيـه في مجتمع منتصـر بصورتـين مختلفتين ، الأولى تثبت البؤرة المركزية المتعالية والثانية تثبت سيطرتها على الواقع بـالفعل كـذلك فـإن اثبـات الجبر يؤدي الى اثبـات السلطة في المجتمع المنتصـر واقامتهـا على الشـرعيـة الأولى . ومـع ذلك ، وكـما يحدث في المجتمعـات المضطهـدة يتحـول الجبـر الالهي الكوني الى جبر ذاتي باطني أي حتمية تحقيق الانسان لرسـالته في الحيـاة ، وضرورة تحقيق عـالم الفضيلة كتعبير عن كمـال الطبيعـة ويتحول الى عمليـة تحرر لـلانسـان وللكون معاً .

٢ ـ يتم تصور التأليه على أنه بقدر ما يعطي المشخص المؤله من قدرة مطلقة يسلب من الانسان قدرته ، وبقدر ما يكون المشخص المؤله حراً تُلغى من الانسان حريته . فالعلاقة بين المؤله المشخص وبين الانسان علاقة عكسية وليست طردية . بقـدر ما يُعـطى الأول يُؤخذ من الثـاني وبقـدر مـا يُؤخـذ من الأول يُعـطى الثـاني .

وهي علاقة تضارب وصراع تكشف عن مزاحمة بين الله والانسان وكأن العالم لا يكون فيه إلا بطل واحد. وهذا تصور خاطىء لأنه لا يوجد مؤلَّه مشخص في الواقع واقف للانسان بالمرصاد. كلما أراد الانسان أن يكون حراً سلبت منه حُريته. ولا يأتي الانسان بفعل حر إلا في غفلة عن المؤله أو بمرجح زائد منه(174). والحقيقة أن العلاقة بين عواطف التأليه باعتبارها أثمن ما لدى الانسان والفعل وهو واقع الانسان علاقة طردية. إذ تتحول هذه العواطف إلى أصلها كبواعث على الفعل من داخل الشعور وليست اسقاطات على الطبيعة خارج الشعور وخارج الفعل وضده. ليس للكمال وجود خارجي بل هو باعث انساني نحو الكمال. ليست الارادة الشاملة صفة لذات مشخص بل هي ارادة انسانية تبغى أوسع نطاق لها وأكبر تأثير. ليس العلم أيضاً صفة مطلقة لذات مشخص بل هو دافع انساني نحو العلم يعطي الأساس النظري للفعل. ويكون السؤال: لمصلحة من تصور هذه العلاقة العكسية بين الانسان وقيمه؟ وكيف تثبت القيمة بذاتها إذا سُلبت ارادة الانسان؟ وفي أية قيمة تعمل ارادة الانسان لو أصبحت القيمة خاوية غير قابلة للتحقيق؟ ولماذا لا تكون العلاقة طردية، بقدر اثبات حرية الانسان تثبت فاعلية القيمة وبقدر ما تضمحل فاعلية القيمة تضمر حرية الانسان؟ في الجبر الذاتي وحده تكون العلاقة طردية. كلما أحس الانسان بدعوته، وهي القيمة، ازدادت حريته. وكلما ضعف احساس الانسان بدعوته قلت حريته وطواه الجبر.

٣ ـ وكما يتم تدمير فعل الانسان وارادته المستقلة كذلك يتم تدمير قوانين الطبيعة الثابتة خاصة ابتداء من القرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكأنها الخطر

---

(174) العبد إذا أراد إيجاد فعل وأراد الله عدم إيجاد ذلك بعينه فإن حصل مراد العبد دون مراد الرب لزم أن يكون العبد قادراً كاملاً والباري ضعيفاً عاجزاً. وهذا لا يقول به عاقل لاستحالته، المسائل ص ٣٧٤؛ لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجيح بلا مرجح فإن قدرته تعالى وإن كانت أعم لكنا بالنسبة إلى هذا المقدور المعين على سواء، مطالع ص ١٩٠.

الداخلي بعد درء الأخطار الخارجية من التأليه والتجسيم والتشبيه . والحقيقة أن الحوادث الخارقة للطبيعة التي يُظن على أنها دليل على وجود ارادة خارجية هي ارادة الذات المشخص المؤله التي تتدخل في الطبيعة هي في الحقيقة حوادث طبيعية نجهل عللها(١٧٥) . فكل ما يظن أنه يحدث من خارج الطبيعة هو في الحقيقة يحدث من داخل الطبيعة ، وبتقدم العلم يمكن معرفة القانون الذي تجري طبقاً له هذه الحوادث . وإن تقدم العلم مشروط بنقل النظرة العلمية من التفسير الخارجي الى التفسير الداخلي ، ومن الفهم بالقوى الخارجية الى الفهم بالقانون الداخلي . وقد تكون الحادثة الخارقة للطبيعة ادراكاً خاطئاً سببه مؤثر انفعالي حاد . فالادراك الحسن مرتبط بدرجة الشعور الانفعالي كما يرى العطشان الماء سراباً ، والجوعان الحذاء دجاجة ، وكما يشعر المصاب بزلزال في الأرض وبانفتاح القبور وبدك الجبال كما هو معروف في مشاهد الصلب في الأناجيل الأربعة . وعادة ما تقع أمثال هذه الحوادث في لحظات يكون الشعور فيها في حالة صدمة وفقدان توازن تمنع من الادراك الحسيّ السليم . وقد تكون هذه الحوادث الخارقة للطبيعة مجرد صور فنية لا تتعدى حدود اللغة ، تعبر عن قدرة مطلقة من أجل إعادة بناء اعتقاد الناس والايحاء لهم بأن هناك حقاً مطلقاً وعلماً شاملاً وارادة لا غالب لها مما يعطي لهم ثقة بالنفس ومما يجعلهم قادرين على العمل أكثر مما لو أوحى إليهم بأن هذا العالم هو عالم الثبات المطلق الذي لا يتغير . المقصود من المعجزة كصورة فنية هو أن الطبيعة ميدان عمل ومجال تحقق للارادة ، وأنها طيّعة لا عاصية تقبل كل فعل . وفي الجبر تؤدي هذه الصورة الفنية الى غرض عكسي وهو اعتبار أن كل شيء في الطبيعة خاضع لسلطة مطلقة وارادة شاملة لأمر لها . فتحولت من دافع على الفعل الى مانع من الفعل ، ومن باعث على الارادة الى ناف للارادة . فلو انتقلنا الى الميدان الاجتماعي قامت الصورة الفنية في الخيال الشعبي ومن خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات الدينية بدور مؤيد للسلطة في قضائها على كل معارضة . وان حدث

---

(١٧٥) أنظر مقدمتنا لاسبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة»، ص ٦٥ - ٦٩؛ انظر أيضاً الفصل التاسع من هذا المصنف عن النبوة.

بعض ما يسمى بالمعجزات فإنه قد حدث في لحظات تاريخية معينة كتغير مفاجيء في ظواهر الطبيعة وتبديل لقوانينها وذلك في نشأة الكون الأولى . ولكن بعد أن بردت الأرض واستقر نظام الكون انتهت المعجزات ، وأصبح الانسان قادراً بعقله الكامل وبفعله المستقل على فهم العالم والسيطرة عليه .

٤ - ويؤدي الجبر الى عكس ما يقصد اليه . فلو كان المقصود اثبات أحقية المشخص المؤله على الكون فإنه يؤدي في النهاية الى اثباته متحولاً زائلاً متأرجحاً بين الوجود والعدم . ما دام الفعل له ، والفعل المباشر منه فإنه يرتبط بالأشياء والأفعال ، يوجد حيث توجد ، ويعدم حيث تعدم . حينئذ يتحول من القبلية الشرعية الى البعدية العملية وينتقل من المطلق الى النسبي ، ومن الفعل الى الانفعال ، يكون محلاً للحوادث ، وينقلب من النقيض الى النقيض ، ومن المسيطر الى المسيطر عليه ، من الحاكم الى المحكوم ، من القاهر الى المقهور. يصبح هو والتاريخ شيئاً واحداً مثل الكرامية أو مثل آلهة اليونان تدخل حلبة الصراع في معارك البشر(١٧٦) . وإذا كان المقصود من الجبر اثبات القدرة الشاملة والعلم المطلق وجميع صفات العظمة والكمال فإن هذا القصد يتحول الى نقيضه فيُثبت المؤله حالاً في الأشياء ، فاعلاً فيها ، قريباً منها . ويصبح حادثاً محدوداً نسبياً خاضعاً لفعل الانسان(١٧٧) . ففي الجبر لا الله اثبت نفسه منزهاً ولا الانسان أثبت نفسه فاعلاً . وبالتالي يضيع التوحيد والعدل ، ركنا العقليات ولب العقيدة .

٥ - ومما ينقص في التنزيه انتهاء الجبر وهو بصدد حل توهم مشكلة الحق الالهي المطلق ونيل الانسان منها الى خلق مشكلة أعظم وهو اعتبار الله مسؤولاً عن الشر والقبح وكل آثام العالم وأوجاع الناس ومآسي البشر . فهو خالق كل شيء

(١٧٦) كما أنه إذا عرف تعلق كونه متحركاً بالحركة لوجب كونه متحركاً عندها ووجوب زواله عند زوالها ، فواجب إذن تعليق مدة الصفة بالحركة فهكذا الحال في أفعالنا، المحيط ص ٣٤٠ - ٣٤١.

(١٧٧) ومتى قيل أن الله هو الذي يحدثه والحال ما قلناه فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الألوان بنا من جهة الفعلية وإنما يتعلق من حيث الحلول، المحيط ص ٣٤١.

وفاعله . وأمرنا بفعل القبيح من ظلم وجور وكذب . وكيف يكون الخير مطلقاً وهو مسؤول عن الشر في العالم ؟ وكيف يصدر الشر عن الخير؟ لذلك أصبح موضوع تبرئة الله عن الشر أكثر الحاحاً في الجبر والكسب منه في الاختيار بالرغم من أن الحسن والقبح العقليين نظرية مقارنة للاختيار(١٧٨) .

وفي مقابل ذلك ينزع الجبر من الانسان مسؤوليته عن أفعال الشعور الداخلية من علم وجهل وظن واعتقاد وهي أساس أفعال الشعور الخارجية . كما يسلبه مسؤوليته عن أفعال الشعور الخارجية من عدل وظلم وحق وباطل ، وقهر وتحرر ، وفقر وغنى(١٧٩) . الجبر نفاق واحتجاج ومحاجة ، وتهرب من الفعل والواجب بحجة الجبر . فالجبر نفي للحق وتهرب من المسؤولية وتذرع بالقضاء والقدر ، العقيدة الأولى في الجبر(١٨٠) .

٦ ـ ويؤدي الجبر الى قبح بعثة الرسل وعدم فائدتها وابطال الغاية منها . فما دام الانسان مجبراً على أفعاله ففيم التنبيه والتبليغ ؟ وفيم ارسال الأنبياء والرسل ؟ وفيم ارسال رسول صادق ؟ وكيف يمكن حينئذ التمييز بين الرسول و « ابليس » ؟(١٨١) . كما يؤدي الجبر الى اسقاط الشرائع والغاء التكاليف وعدم

---

(١٧٨) اضافة المجبرة المقبحات إلى الله ، الشرح ص ٧٨٧؛ الله فاعل القبائح ان كان مسؤولاً عنها . فإن قيل ذلك قبيح والله غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح قيل : هو قادر على أن يجعله من كسب العباد ، الشرح ص ٣٣٢ ـ ٣٣٤؛ على أن أفعال الجوارح لو كانت فعل الله وفي جملتها الكلام والكذب لوجب كونه كاذباً بكل كذب يقع في العالم ، المغني جـ ٩ ، التوليد ص ١٨؛ ويكفي المجبرة اضافة القبائح الى الله ، المغني جـ ٩ ، التوليد ص ١٨ ؛ شرح التفتازاني ص ١٠٣ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٣ .

(١٧٩) يقتضي أن يكون الله فاعلاً للايمان والكفر، المحصل ص ١٤٤ .

(١٨٠) المجبرة خصماء الله لأنهم يحتجون عليه بالقدر، الشرح ص ٧٧٤ .

(١٨١) يقول أبو الهذيل ويؤيده الرازي : أنزل الله القرآن ليكون حجة على الكافرين لا لهم ولو كان المراد من اثبات الجبر وقوع أفعال العباد وبقضاء الله لقالت العرب للنبي كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا؟ وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا؟ وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته، المحصل ص ١٤٤؛ لولا استقلال العبد بالفعل لم يبق للبعثة فائدة، المواقف ص ٣١٤؛ ولم تعد هناك امكانية لاثبات النبوة، الشرح ص ٧٧٨؛ ففيم بعثة الأنبياء، بطلان الشرائع، =

الالتزام بأي قانون ما دام الانسان مجبراً على أفعاله . وهو ما حدث بالنسبة للصوفية ونقد الفقهاء لهم(١٨٢). كما يؤدي على الأقل إلى قبح التكاليف ومنع القدرة. فما دام الإنسان مجبراً ولا قدرة له على إتيان أي فعل ففيم التكليف الذي يتطلب القدرة على الاتيان به ؟ كما يؤدي الى قبح كل فعل بل وإلى استحالته ما دام الفعل يتطلب القدرة عليه . فالانسان لو لم يكن مختاراً لقبح تكليفه . والتكليف ليس تحصيل حاصل . فالانسان قادر على الفعل ولا شيء مقرراً عليه إلا في حساب عام للكون ومسار التاريخ وقانون حركة المجتمعات والشعوب . فلا يتم فعل إلا بوعي الأفراد وحركة الجماهير ، وبقيادة رشيدة وبفكر عملي وبقانون تاريخ . ولا يُقال أن التكليف مجرد داعية إلى الفعل الذي يخلقه الذات المشخص لأن التكليف سيظل في هذه الحالة فائضاً لا لزوم له ما دام الفعل مخلوقاً من الله(١٨٣) . كما ينتهي الجبر الى قبح الأمر والنهي . فما دام الانسان مجبراً على أفعاله ففيم التوجيه نحو الفعل أو نحو عدم الفعل ؟ فالأمر والنهي لا يوجهان إلا القادر على الفعل(١٨٤) . وفي نفس الوقت يجوّز الجبر تكليف ما لا يطاق ما دام الانسان ليس هو الفاعل وما دام الفعل

= جواز بعثة رسول كاذب، بطلان حجة الرسل على الكفار، التسوية بين الرسول وابليس، الشرح ص ٣٣٣ - ٣٣٥؛ ولو جوزنا ذلك عليه لم يوفق بشيء من كلامه وبشيء من الأدلة، المغني جـ ٩ ، التوليد ص ١٨ .

(١٨٢) نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدره، الشرح ص ٧٣ ؛ الاقتصاد ص ٤٧ .

(١٨٣) التكليف واقع بمعرفة الله. فإن كان في ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه محال. وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف، وتكليف الغافل بالمحال. لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب. وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها تكون دواعي إلى الفعل فيخلق الله الفعل عقيبها عادة. وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب، المواقف ص ٣١٥؛ عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر لنفي التكليف، وصحة التكليف مع القضاء والقدر، التحقيق ص ١٣١ - ١٣٣ .

(١٨٤) والجبر مذهب معقول إلاّ أنه يرفع كل ما تقرر في العقول من الأمر والنهي ، المحيط ص ٤٠٨ ؛ قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن قيل : الاستدلال بحسن المدح والذم والأمر والنهي على أنها محدثة لتصرفاتنا فإننا استدللنا بفرع الشيء على أصله لأنا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهيه، قيل : نعم حسن الأمر والنهي والمدح والذم على الجملة ضرورة وإن لم نعلم كونه محدثاً على التفصيل. . . قبح الجهاد ، الشرح ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

ليس مرتبطاً بحدود الطاقة الإنسانية[١٨٥]. وينتهي الجبر إلى إبطال النعمة أو الدعاء والشكر على التوفيق دون الخذلان. فما دام الإنسان مجبراً على أفعاله فإنه لن يسأل التوفيق، ولن يسع الى الفعل، ولن يطلب الهداية، ولن يشكر إذا ما تحقق ما سأل وطلب ورجا[١٨٦]. كما يؤدي الى إبطال استحقاق المدح والذم. فالمجبر على أفعاله لا يستحق المدح أو اللوم لأنه لم يُحدث شيئاً بفعله بل أحدثه غيره فيه. ولا يستحق الانسان اللوم أو الثناء إلا إذا كان مسؤولاً عن فعله قادراً عليه. ولا يُقال أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية لأن المحال أفعال[١٨٧]. وأخيراً يؤدي الجبر الى ابطال الثواب والعقاب على الأفعال. يحيلهما الجبر لعدم مسؤولية الانسان على الأفعال، ومن ثم إبطال الوعد والوعيد. ولا يقال أن الثواب والعقاب مجرد عادة، فالعاديات حوادث طبيعية لا دخل لفعل الانسان فيها. أما الأفعال فهي تتأتى بفعل الحرية. ليست الأفعال إلا مجرد علامة على الثواب دون أن تكون هي المقررة للثواب والعقاب. ليس للعلامة أية دلالة خاصة لأنها يمكن أن تكون فعلاً بل أي شيء آخر. العلامة انكار للفعل كما أن الفعل المجازي انكار له. الفعل حقيقة واعتباره مجازاً هو فقط تغيير في لفظ الجبر[١٨٨].

---

(١٨٥) جواز تكليف ما لا يطاق، الشرح ص ٧٧٣، ص ٣٣٥؛ الاختيار الموجب تكليف بما لا يطاق. الاختيار الضروري أو على البدل ليس اختياراً، الشرح ص ٣٩٨ - ٤٠٠، الفصل ص ١٠٠ - ١٠١.

(١٨٦) الابانة ص ٥٧.

(١٨٧) لولا استقلال العبد بالفعل لارتفع المدح والذم والثواب والعقاب. المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وعاهته المواقف ص ٣١٤؛ منع استحقاق المدح والذم ومنع التفرقة بين المحسن والمسيء، الشرح ص ٣٣٢ - ٣٣٤؛ الانصاف ص ١٥٥ - ١٥٦.

(١٨٨) الاقتصاد ص ٤٧؛ التمهيد ص ٧٣ - ٧٩؛ الدواني ص ٢٤٦ - ٢٥٤؛ شرح التفتازاني ص ١٠٠ أما الثواب والعقاب فكسائر العاديات. وكما لا يصح أن يقال له خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء فكذا هنا، المواقف ص ٣١٥؛ وزعم جهم أنه تعالى جعل هذه الأفعال (التي يفعلها الله على الحقيقة والانسان على المجاز) علامة الثواب، وجعل بعضها علامة العقاب حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب والألوان، المحيط ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

٧ - وفي تفنيد الجبر توجه اليه الحجة التي يعتمد عليها الكسب لاثبات الحرية وهي التفرقة بين حركة المرتعد والحركة الاختيارية لاثبات أولوية الحركة اللاارادية وهي حركة المرتعش على الحركة الارادية وهي حركة المختار . وهي حجة ذات شقين إما تثبت الجبر نظراً للحركة اللاارادية أو تثبت الكسب نظراً للحركة الارادية . ومع ذلك لا تميز عقيدة الجبر بين المستويات بين المضطر والمكتسب والمختار ، بين الملجأ وما ليس بملجأ ووضع الأفعال كلها في قالب واحد وهو الاضطرار ثم جعل الاضطرار من الخارج وليس من الداخل . وهناك فرق في السلوك. يحدث المضطر إما لعجز به أو فيه لصعوبة الإتيان بفعل في موقف لا يسمح بتحقيقه ، وهو اضطراري يمكن معرفة علته . إذا زالت العلة زال المعلول . ويحدث المكتسب بالممارسة وبتكرار الفعل بالتربية داخل الجماعة الداعية . ويحدث المختار طبقاً للباعث الأقوى نتيجة لاختلاف القيم بين الشدة والضعف في التمثل . يؤدي الجبر إذن إلى الغاء المستويات وعدم التمييز بين الأفعال واثبات أن العالم واحد والفعل واحد وبالتالي يمحي الفرق بين الله والانسان ، بين ارادة الله وارادة الانسان ، بين قدرة الله وقدرة الانسان ، وجعل الله على مستوى الانسان ، والانسان على مستوى الله في حين أن العقيدة والشريعة كلاهما يقومان على التمييز بين المستويات(١٨٩) . في حين تثبت حرية الاختيار عندما تتم التفرقة بين المستويات ويقضي عليها بارجاعها كلها الى مستوى واحد(١٩٠) . لذلك يخلط الجبر بين فعلين

---

(١٨٩) مزاج العالم عند المجوس واحد ، حسن من النور ، وقبيح من الظلمة ، والمجبرة تثبت الكفر واحد ، حسن من الله ، وقبيح منا، الشرح ص ٧٣.

(١٩٠) الاختيار الذي فعل الله ومنفي عن سواه هو غير الاختيار الذي اضافه إلى خلقه ووصفهم به لأن الاختيار الذي توحد الله به هو أن يفعل ما يشاء كيف شاء وإذا شاء ، وليست هذه صفة شيء من خلقه . وأما الاختيار الذي أضافه الله إلى خلقه فهو اما خلق فيهم الميل إلى شيء ما والايثار له على غيره فقط . . . والفرق بين الفعل الواقع من الله والفعل الواقع منا هو أن الله اخترعه وجعله جسماً أو عرضاً أو حركة أو سكوناً أو معرفة أو ارادة أو كراهية. وفعل الله كل ذلك فينا بغير معاناة منه. وفعل تعالى لغير علة. وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا لأنه خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة ولم نخترعه نحن، الفصل جـ٣ ، ص ٢٠ - ٢١.

فعل التأليه وفعل الانسان . فعل التـأليه واجب نـظراً طبقاً لعـواطف التأليـه وفعل الانسان واجب نظراً وعملاً . كما يعطي الأولوية لفعل التأليه عـلى فعل الانسـان . وفعل التأليه هنا يعني الموقف الذي يمارس الانسان فيه حريته ثم ينكر فعل الانسان ويثبت فعل التأليه وكأن الانسان يضحّي بحقه كلية في سبيل الاحسـاس بالغمـوض والتـوهمات المستقبلة . ثم تفسـير الأفعال وكـل مظاهـر الطبيعـة بـالعلة الأولى دون العلل الثانية ، وبالتالي تنتهي حرية الانسان كما يقضي على العلم . وبالـرجوع الى الفعل الانساني وتحليل السلوك البشري يمكن اكتشاف أن الفعل الانساني الحر ليس هو الفعل العقلي وحده بل فعل الشعور(١٩١) . وكل انكار لذلـك انما هو تـوهمات وأخطاء في استعمال الألفاظ مثل الجواز والصحة والتوهم . فالجواز قد يفيـد الشك إذا كان المقصود بـه الفعل الانسـاني . وقد يعني الصحـة إذا كان المقصـود به فعـل التأليه . فكل لفظ يحتمل معنيين يصح أحدهما على فعل الانسان والآخر عـلى فعل التأليه(١٩٢) .

٨ ـ ويقوم الجبر عـلى ابطال العـادات والعرف والمـألوف . يفنـده الاحساس بالحرية والشعور البـديهي بالمسؤوليـة ، وما هـو أساس للحيـاة الخاصـة والعامـة . فحدوث الحرية بالفعل في الواقع أكبر دليـل على وجـودها . ومـا الحاجـة الى اثبات شيء هـو مـوجـود بـالفعـل ؟ كـما أن الجبـر ابـطال لحكم العقــل واعتمـاد عــلى الــلامعقول، ومنـع السؤال والتسـاؤل والفهم،والاعتمـاد عـلى السلطة والـطاغـوت والأسطورة(١٩٣) . مع الجبر تستحيل المعـرفة . ومـاذا تجدي المعـرفة مـا دام العقل لا يتم بأساس نظري عن وعي وتدبـر ؟ ومـا الحـاجـة الى العقـل والبحث والنـظر والانسان مفعول فيه(١٩٤)؟ . والجبر شهـادة زور لأنه دفـاع عن الذي يحتـج بالجبـر

---

(١٩١) بين الصحيح الجـوارح وبين من لا صحة بجوارحـه فرق لائـح لجوارحـه لأن الصحيح الجـوارح يفعل القيام والقعاد وسائر الحركات مختاراً لها دون مانـع والذي لا صحـة لجوارحـه لورام بـذلك جهده لم يفعله أصلاً، الفصل جـ٣ ، ص ١٩ .

(١٩٢) الشرح ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥ .

(١٩٣) ومع ذلك فإن الله تعالى لا يسأل عما يفعل، مطالع ص ١٩١ .

(١٩٤) سدت المجبرة عـلى أنفسها معـرفة الله، الشـرح ص ٧٧٨؛ ان المجبرة لا يمكنهـا أن تعرف تعلق

وينكـر شهادة الحس والـوجدان ، ويقـول غير مـا يشعر بـه[١٩٥] . ويتجاوز الجبـر حدود المعرفة الانسانية ، بداهـة العقل والحس وشهـادة الوجدان، فيمتد الى العـالم الآخر . وبالتالي يقع في خطأ مزدوج ، الجبر في الدنيا والجبر في كل العوالم الممكنـة الأخرى في الحياة أو بعد الموت . فـالجبر في هـذا العالم لا يؤ يـده عقل أو تجـربة أو حياة . والجبر في العوالم الأخرى هو استمرار للجبر في هذا العـالم حتى ولو كـان في عالم أفضل يجد فيه الانسان تعويضاً عن عالم البؤس والحرمان ، في عـالم من النعيم والاكتفـاء ، ومن عالم الـظلم والقسوة الى عـالم العدل والـرحمـة . فهـو عـالم نفسي مسقط مشخص يعبر عن حرمان الانسان وضيقه بالظلم ورغبته في التعـويض وأمله في الخـلاص . وكل القـوانين التي يتصـورها الانسـان تحكم هذا العـالم الآخر هي قوانين بالتمني[١٩٦] . ان الحريـة تثبت في هذا العـالم . واثباتهـا أو انكارهـا في عالم آخر لا يزيد ولا ينقص من ثبوت الحرية في هذا العالم بل يكون مجرد تشويش عليها وافساح مجال للجبر الأخروي . وما فائدة انكار الحرية في عالم آخر مـا دام التكليف قد انتهى بانتهاء الحياة ؟ حتى ولو أمكن تصور حيـاة أخرويـة كيف يمكن تصورهـا بلا حرية ؟ وكيف ينعم الناس عندما لا يكونون قادرين بل عندما يكونون مضـطرين حتى إلى النعيم الأبـدي ؟ حتى الجزاء لا يكـون جزاء إلا إذا كـان نتيجة فعـل حر، ويكون الفعل حـراً دون عصمة . فـالعصمة أيضـاً جبر لأن الانسـان لا يقدر عـلى فعـل الخـطأ . والجبـر في النعيم الأخـروي عـذاب بـالنسبـة للحـريـة في العـذاب الدنيوي[١٩٧] . يبـدو أن الاستحقـاق كـواجب عقـلي جعـل المثـاب مضـطراً الى

= الحوادث بالقديم ولا يمكنهم أيضاً معرفة المحدث القديم، المغني جـ ٩ ، التوليد ص ٢٤ .

(١٩٥) المجبرة يشهدون الزور لأبليس ويجعلونه سبب الغواية، الشرح ص ٧٧٤.

(١٩٦) عنـد أبي الهذيـل أهل الآخـرة مضطرون إلى مـا يكون منهم، وأهـل الجنـة مضـطرون إلى أكلهم وشربهم وجماعهم، وأهل النار مضطرون إلى أقوالهم ، وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول. والله خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون بـه، الفرق ص ١٢٤ ؛ لذلك قيل عن أبي الهذيل، قدري الأولى جبري الآخرة فإن مذهبـه في حركـات أهل الخلدين في الآخرة فإنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلهـا مخلوقة للبـاري إذ لو كـانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها. الملل جـ ١ ، ص ٧٦.

(١٩٧) يـدافع الخيـاط عن أبي الهذيـل قائـلاً : الآخرة دار جـزاء وليست بدار تكليف . فلو كـان أهـل =

الثواب ، والمعاقب مضطراً الى العقاب ، وهو اضطرار القانون . والحقيقة أن العالم الآخر ليس عالم فعل بل عالم ثواب ، ليس عالم امتحان واختبار بل عالم يتم فيه حصر النتائج . ففي هذا العالم يتم الكشف فيه عن حصيلة الفعل بعد أن يكون قد تم كل فعل .

٩ ـ ويبطل الجبر تعلق الفعل بالانسان ووقوعه حسب دواعيه ، والغاء البواعث على الفعل ومسؤولية الانسان عنه ، بل القضاء كلية على الانسان الفاعل الحر القاصد المحقق . فالجبر تسوية للانسان بظواهر الطبيعة وتحويله الى آلة تحقق مقاصد الغير(١٩٨) . يؤدي الجبر الى نفي حرية الانسان وقدراته وبواعثه ودواعيه وصوارفه وأهدافه ومقاصده وغاياته وتخطيطه وتعلمه وتجاربه وأخطائه ونجاحه وفشله وسلبه حياته ووجوده وفعله رسالته وكل شيء وابداعه وخلقه وفنه وشعره وجهاده ونضاله . وإذا كان كل فعل حكمه وقضاؤه ، وأفعاله ليست معللة بغاية أو سبب فإنها تصبح غير مفهومة ولا قصد لها ولا غاية ولا سبب ، وهي الأفعال العشوائية المتناقضة التي تقوم على العبث والسخف واللامعنى والتناقض . ويؤدي الجبر الى القول بالطبع وأن كل انسان يفعل ما هو مطبوع عليه . وجوهر الطبع هنا هو الجبر في حين أنه إذا كان الطبع هو الطبيعة فإن الطبيعة حرة(١٩٩) . وينفي الجبر التولد في الطبيعة واستمرار القدرة لنفيه القدرة أصلاً وبالتالي ترك العالم وتوقف الفعل فيه(٢٠٠) .

= الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين ، ولو وقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها، الفرق ص ١٢٥ ؛ ورداً على أبي الهذيل وجبريته في الآخرة يقول أهل السنة : وما أنكرت عليهم من أنهم يكونون في الآخرة منهيين عن المعاصي ومعصومين منها كما قال أهل السنة مع أكثر الشيعة ان الأنبياء كانوا في الدنيا منهيين عن المعاصي ومعصومين عنها. وكذلك الملائكة منتهون عن المعاصي ومعصومون منها، الفرق ص ١٢٥ .

(١٩٨) الجبر مذهب معقول إلَّا أنه يرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا، المحيط ص ٤٨ ؛ القضاء على الدعاوي والمقاصد والاستحقاق ، الشرح ص ٧٧٩ ؛ الانصاف ص ١٥٣ - ٢٥٤.

(١٩٩) القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعاً عليه والقادر على الايمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولاً عليه ، الشرح ص ٧٧٤ .

(٢٠٠) المجبرة يجعلون المتولدات من خلق الله بإيجاب المحل بل أكثر أفعال العباد متولدة ، المحيط ص =

١٠ ـ ويؤدي الجبر في عقيدته الأم ، القضاء والقدر الى الرضا والاستكانة وقبول الخير دون زيادة والشر دون نقصان . يصبح الرزق معداً من قبل لا تغيير في وضع الانسان ولا تبديل . يتم الرضا بالشر وقبوله وايجاد العلل له كالامتحان والاختبار فالمؤمن المصاب . وينتهي الانسان الى تبرير الشر وتعقيله ثم قبوله والرضا به(٢٠١) . وبعد أن يتحول الجبر الى موروث ديني في الدين الشعبي تظهر سلبياته العملية ويختفي الحق الالهي النظري الذي كان الدافع على صياغته . يصبح الجبر السبب الرئيسي في استكانة الشعوب ومنعها من الثورة والغضب والتمرد والمعارضة والدفاع عن الحقوق فتنتهي الى الاستسلام والرضى وقبول الأمر الواقع وما به من فقر وجهل وتخلف وقهر ما دامت الشرور والآثام واقعة حتماً لا يمكن تغييرها الى نفع وصلاح . ويكون ذلك في الماضي والحاضر والمستقبل ، في كل الزمان ومن ثم تنعدم الثورة في الحاضر ولا يُعد لها في المستقبل وتدان في الماضي . ويغيب النموذج التاريخي فيصبح الانسان خارج الزمان والمكان وخارج التاريخ . معنى الرضا بالقضاء والقدر هو عدم الاعتراض على حكم الله السابق وارادته الأزلية . وما أسهل بعد ذلك أن يأتي الحاكم ممثلاً لارادة الله ويطالب الناس بالتسليم والرضا والقبول فيمتنعون عن الاعتراض ، وكأن الانسان في مواجهة حاكم قاهر وسلطان جائر تجبّ مشيئته وارادته مشيئة المحكوم وارادته . وبالتالي يؤدي تبرير الشر على أنه خير ، وتحريم السخط على أنه رضا الى عدم الثورة على الظلم ونهاية الغضب من القلوب والثورة في الشعوب(٢٠٢) .

= ٣٨٠ ، ص ٣٨٨ ؛ فأما المجبرة فإنهم يثبتون المتولدات كلها من فعل الله ويمتنعون من أن يفعل الانسان إلّا في بعضه إلّا ما حكى عن ضرار وحفص الفرد أن ما تولد من فعله يمكنه الامتناع منه متى أراد فهو فعله كالريح وما اشبهه دون سواه ، المغني جـ ٩ ، التوليد ص ١٣ .

(٢٠١) يجب على المكلف أن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره بمعنى أنه يصدق ويذعن بأن كل كائن في الماضي والحال والاستقبال إنما هو بقضاء الله وقدره ، القول ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ الأمير ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ؛ لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لأن الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر ، شرح التفتازاني ص ٩٨ ؛ حاشية الخيالي ص ٩٨ ـ ٩٩، الاسفرايني ص ٩٨.

(٢٠٢) نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره على الاطلاق بمعنى أنه لا يعترض على حكمه السابق وارادته =

٢ ـ نظرية الكسب .

مع أن الكسب هو النظرية الثالثة تاريخياً بعد الجبر وخلق الأفعال يحاول الجمع بينهما على طريق التوسط إلا أنه هو الخطوة الثانية لأفعال الشعور الخارجية كما كان الحال في أفعال الشعور الداخلية في الحلول المتوسطة لأنه يحاول الخروج من الجبر والاقتراب من خلق الأفعال بصرف النظر عن مدى نجاح المحاولة . والقول به اتجاه عام لا يميز طائفة عن أخرى وان كان أصبح ممثلاً لكبراها ومميزاً لها وبالتالي أصبح مرادفاً لعقائد الجمهور ، وعقيدة رسمية للدولة(٢٠٣) . وقد ظهر الكسب في العقائد المتأخرة وكأنه النظرية التاريخية الدائمة والنظرية الدينية الشرعية التي لا يستطيع أحد الخروج عليها طبقاً لعقائد أهل السنة ، استسهالاً للأمر ، فالعقائد المتأخرة عندما غاب عنها الأساس النظري لم يبق منها إلا هذه النظرية التي تخاطب الايمان ويسهل عرضها بالعقل(٢٠٤) أو تملقاً للجماهير لأنها تزايد على الايمان مثل الجبر أو دفاعاً عن السلطة ما دامت الأولوية للقدرة ليست للانسان ، وما دام

= الأزلية ، ولا يتقدم بين يديه بالاعتراض بل نسلم لما أراد فينا وفي غيرنا ، ولا نعترض بما يفعل ، الانصاف ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ؛ كل الكائنات مقضية مقدرة له وعدم الاعتراض على شيء من ذلك، القول ص ٤٤ ـ ٤٥ .

(٢٠٣) الذين يقولون بالكسب طوائف كثيرة : أهل السنة ، المرسي ، ابن عون ، النجارية، الأشعرية، الجهمية، طوائف من الخوارج، والمرجئة والشيعة، ومن المعتزلة ضرار بن عمر وأبو يحيى حفص الفرد يقولون جميعاً جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله في الفاعلين بها ، الفصل جـ٣ ، ص ٤١ ، والمصنفون من المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية ونحن سمعنا اقرارهم على أصحابهم من النجارية والضرارية فعددناهم من الجبرية، الملل جـ ١ ، ص ١٢٧ .

(٢٠٤) ويقال شعراً في العقائد المتأخرة :

ولنا الجزاء للعبيد ... لكسبهم في المذهب السديد
فلا تكن مفرطاً أو مفرطاً ... واتبع بين ذلك سبيلاً وسطا

الوسيلة ص ٣٤ ـ ٣٥

وعندنا للعبد كسب كلفا ... به ولكن لم يؤثر فاعرفا
وليس مجبورا ولا اختياراً ... وليس كل يفعل اختياراً

الجوهرة ص ١١ ـ ١٢

أنظر أيضاً التحفة جـ ٢ ، ص ٨ ـ ١٠ ؛ الاتحاف ص ١٠١ ـ ١٠٢ .

الانسان ما زال تابعاً للارادة الخارجية . والنظرية بالنسبة الى الجمهور تعطي له الحسنيين معاً الله وذاته وتجعل الله عماداً لذاته وأساساً لها ومن ثم يجد له مستقراً ومتاعاً ، ويركن الى ركن أمين .

أ - **تعريف الكسب** . هل نظرية الكسب منفصلة عن عقيدة الجبر ؟ ان الكسب في الحقيقة لا يختلف عن الجبر ، وهو يوضع في كثير من الأحيان معه(٢٠٥) . يعتمد على التحليلات نفسها التي يعتمد عليها الجبر . فاثبات أحدهما يسهل اثبات الآخر ، ونقد أحدهما يسهل نقد الآخر . وتتوقف كثيراً من تحليلات الكسب عند اثبات خلق المعبود للأفعال دون اعتناء باثبات الكسب وكأن اثبات خلق الأفعال للمعبود واثبات الكسب للانسان شيء واحد مما يدل على أن الكسب مجرد تنوع صغير داخل الجبر . يبدأ الكسب بمسلمات الجبر وبقضيته الأولى وهو أنه لا خالق إلا الله ولا فاعل إلا الله سواء كان من اكساب العباد أو من غير اكسابهم وكأن الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ أو اعطاء الانسان الفتات ايهاماً وخداعاً(٢٠٦) . بل ان لفظة الكسب قد لا تعني شيئاً على الاطلاق انما أريد بها التمويه على الجمهور أنها تفيد شيئاً غير الجبر وهي في الحقيقة لا تفيد إلا الجبر(٢٠٧) . الكسب اسم بلا

---

(٢٠٥) عند الأشعري كل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسباً لعباده فهو قادر أن يضطرهم إليه وجائز أن يضطرهم الله إلى الجور ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٧ .

(٢٠٦) الله خالق كل مخلوق سواء من اكساب العباد أو من غير اكسابهم ، الأصول ص ١٣٦ ؛ وجب اذا أقدرنا الله على حركة الاكتساب أن يكون هو الخالق لها فينا كسباً لنا لأن ما قدر عليه أن يفعله ولم يفعله فينا كسباً فقد ترك أن يفعله فينا كسباً . وإذا ترك أن يكون كسباً لنا استحال أن نكون له مكتسبين . فدل على ما قلنا أنا لا نكتسبه إلاّ وقد خلقه الله لنا كسباً ، اللمع ص ٧٨ ؛ اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله هو الخالق وحده لا يجوز أن يكون خالق سواه فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبحها خلق له تعالى ، لا خالق غيره . فهي منه خلق وللعباد كسب ، الانصاف ص ١٤٤ ؛ والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الابداع والاحداث استقلالاً جبرياً ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٦ - ١٢٧ ؛ وقد قيل شعراً :

فهو تعالى خالق كل عمل خيراً وشراً فاجتنب أهل الزلل

الوسيلة ص ٣٨٠

(٢٠٧) من أبدع هذه اللفظة ما أراد الله باطلاقها وانما لبس على قوم من العامة فاوهمهم أنه مخالف

مسمى، لفظ بلا معنى، كلمة تشير الى لا شيء وتكشف عن مجرد الرغبة في اثبات الجبر بطريقة ملتوية توحي بأنها لا تنفي خلق الانسان لأفعاله واثبات مسؤوليته عنها . فهو مجرد وسيلة للقيام بتفكير مقنع يكشف عن موقف نفاق على عكس خلق الأفعال كموقف عقلي صريح(٢٠٨) . كذلك يمكن استعمال حجج الجبر تأييداً للكسب وحجج الكسب تأييداً للجبر . كما يمكن تفنيد حججهما معاً بالطريقة نفسها نظراً لتداخل النظريتين .

والحقيقة أن الكسب نظرية في الجبر لأن كليهما ينفي استقلال قدرة العبد وتأثيرها في العالم أو أنها تؤثر بفضل سبب أعلى ، وتسلسل الأسباب الى أن يصل الى السبب الأول . لذلك يقوم تصور العالم عند الفلاسفة أيضاً على الجبر نظراً لرفض واجب الوجود المشاركة في أفعاله ومن ثم استبعاد الحرية الانسانية . توضع اذن نظريات الفلاسفة في الصدور والثنويه في ثنائية النور والظلمة والمنجمين في الأفلاك مع الجبر . ويكون الجبر هنا علاقة بالكون أكثر منه علاقة بالسلوك الانساني(٢٠٩) . لا يقوم الكسب على القدرة المؤثرة أو على الايجاد . لذلك يكون

= جهم . وإنما اجترأ بهذه اللفظة فقط ولا نفى التحقيق. يعود المذهبان إلى شيء واحد لأنهم يوافقون جهماً أو أن التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه ، المحيط ص ٤٠٩ .

(٢٠٨) الكسب اسم بلا مسمى . العبد إذاً اختار الطاعة حصلت ، وإذا اختار المعصية حصلت، وحصول ذلك الاختيار أولى به . والأول قول المعتزلة والثاني لا يدفع الا لزام . كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد وذات الفعل تحصل بقدرة الله ، وهذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو قول المعتزلة ، المحصل ص ١٤٤ .

(٢٠٩) الكسب أن تتعلق القدرة به على وجه ما وإن لم تتعلق من جميع الوجوه وهو ما سماه القاضي صفة وحالاً . ولم يثبت الأشعري للقدرة الحادثة أثراً أصلاً غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والكل من الله . وقد أثبت امام الحرمين للقدرة الحادثة أثراً هو الوجود غير أنه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر ثم تتسلسل الأسباب في سلسلة الترقي إلى الباري وهو الخالق المبدع المستقل ابداعه من غير احتياج إلى سبب . وسلك مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الأسباب وتأثير الوسائط الأعلى في القوابل الأدنى . وإنما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركاكة الجبر، والجبر على تسلسل الأسباب الزم، إذ كل مادة تستعد لصورة خاصة ، والصور كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبراً حتى الاختيار على المختارين جبر ، والقدرة على القادرين جبر ، التمهيد ص ٧٧ - ٧٩ ؛ نقل عن =

أقرب إلى الجبر منه الى الاختيار لأنه معلق على شرط لا دخل لحرية الاختيار فيه وهي القدرة التي توجد في الانسان إلا إذا كانت هذه القدرة نابعة من باطنه : القفز على العمل ، رؤية الغاية وقد تحققت بالفعل ، الاستعداد للتضحية والتوتر في اللحظة ، الخلق المستمر الناشيء عنها . وكأن الكسب كان مجرد وسيلة للهروب من المشكلة لما كان الله هو الخالق والعبد هو الفاعل . وقد اقترن في العقائد المتأخرة بالجبر وكأن الكسب أحد نتائجه أو أحد فروعه أو أحد تطبيقاته . ربما كان الكسب في البداية ،نظراً لقوة خلق الأفعال وحرية الاختيار ،يعترف بتأثير القدرة . أما الكسب في العقائد المتأخرة فإنه يقوم على القدرة غير المؤثرة وبالتالي لم يعد هناك فرق بينه وبين الجبر . قد يكون الفرق بين الجبر والكسب أن الجبر لا يثبت قدرة على الاطلاق في حين أن الكسب المتقدم كان يثبت للقدرة أثراً . أما الكسب المتأخر فهو أقرب الى الجبر المتوسط فيثبت قدرة للانسان ولكنها غير مؤثرة(٢١٠) .

والحقيقة أنه لا وسط بين الجبر والحرية . الكسب نفسه صورة أخرى من صور الجبر، أقل عقلانية وأضعف نظراً(٢١١) . ومع ذلك يظل للجبر ميزة هي وضوحه النظري . فالمعبود خالق أفعال الانسان . أما الكسب فإنه وإن كان يشارك الجبر إلا أنه يحاول الخروج منه فلا يستطيع . ويظل يدور حول الألفاظ والأسماء

= القاضي أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الفعل بل أثبت لها أثراً وصفة زائدة على الفعل . وقال تارة لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلاً وتارة بالتأثير وأثبت مخلوقاً بين خالقين . ونقل عن الاسفرايني أنه قال ما قاله القاضي في القول الثاني في الأثر الزائد . وذهب الجويني في بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيراً إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة. وذهب أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله بالخلق والاختراع وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً ، الغاية ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٢١٠) الجبرية المتوسطة أن يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة . فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري، الملل جـ ١ ، ص ١٢٦ .

(٢١١) العبد اما أن يكون مستقلاً بادخال شيء في الوجود واما ألا يكون فهذا نفي واثبات ولا واسطة بينهما . فإن كان الأول فقد سلمتم قول المعتزلة وإن كان الثاني كان لعبد مضطراً لأن الله إذا خلقه في العبد حصل لا محالة وإذا لم يخلقه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطراً ، المحيط ص ٣٤٧ .

دون معاني أو مسميات حتى لقد أصبح الكسب مثالاً للغموض والصعوبة وعدم الوضوح فقيل : « أصعب من الكسب(٢١٢) » . الكسب لا يختلف عن الجبر في أي حال بل انه خرج من الجبر ليكون أكثر اتفاقاً مع العقل ولكي يكون هناك أساس للتكليف والمدح والذم ثم صار الكسب أكثر تعارضاً مع العقل . وأصبح الجبر القديم بالنسبة الى الكسب أكثر اتفاقاً مع العقل لأنه على الأقل أوضح وأصرح(٢١٣) .

وكثيراً ما يثبت الكسب بطريقة اثبات الطرفين دون أية محاولة لبيان الأساس العقلي للجمع بينهما(٢١٤) . وقد يثبت الكسب باثبات طرفي النقيض دون أي

---

(٢١٢) ما لم تكن الصفة معقولة معروفة فلا تصح اضافتها فأما أن تعرفها بالاضافة فلا . وعند ضرار بن عمر الأفعال متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب . وقد شارك جهماً في المذهب وزاد عليه في الاحالة لأن ما ذكره جهم على فساده معقول وما ذكره هو غير معقول أصلاً ، الشرح ص ٣٦٣ ؛ زعمت القدرية أن الكسب الذي يقول به أهل السنة غير معقول لهم ، وقالوا لا وجه لنسبة الفعل إلى مكتسب غير محدث له ، الأصول ص ١٣٣ ؛ الكسب غير معقول ، الشرح ص ٣٤٣.

(٢١٣) قول جهم معقول لأنه لم يعلق هذا الفعل بالواحد منا على وجه الحقيقة بل جعل العبد فاعلاً له على وجه المجاز . وزعم أنه تعالى جعل هذه الأفعال علامة الثواب وجعل بعضها علامة العقاب حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب والألوان . وهذا مذهب معقول إلّا أن يرفع كل ما تقرر في العقول من الأمر والنهي والحمد والذم وغيرهما من الأحكام ويرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا . ولما رأت المجبرة تهافت العقول جعلوا التصرف مطلقاً بنا من جهة ومن عند الله بجهة أخرى فقالوا : هو كسب ما خلق الله ثم افترقوا، منهم من يقول جميع الأفعال تجري على طريقة واحدة في كونها كسباً متولداً أو مباشراً (ضرار) ثم حدث فيها جعلوا حقيقة الكسب ما لا يتعدى محل القدرة فخصصوا بها المباشر دون المتولد ولا يصفون العبد فاعلاً على الحقيقة بل مجازاً ، المحيط ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨ .

(٢١٤) مريد بها (ارادته) لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على إيجاده ومما يجعله منه كسباً لعباده من خير وشر ونفع وضر وهدى وضلال وطاعة وعصيان لا يخرج حادث عن مشيئته ولا يكون إلّا بقضائه وإرادته ، الانصاف ص ٦ ؛ ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله ، الشرح ص ٣٢٤ ؛ وعند فريق من الزيدية الأفعال غير مخلوقة ولا محدثة ولا مخترعة وإنما هي كسب للعباد أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ .

أساس نظري أو تحليل عقلي لـوجه الجمـع وكأن الأمـر واضح بـذاته . وهـذا أكثر أمانة لأن أية محاولة نظريـة يسهل تفنيـدها عقـلاً وواقعاً ، حسـاً ووجدانـاً ، فيترك الأمر تعبيراً عن مقتضيين، إثبات حق المؤلـه المشخص واثبات حق الانسـان . ولما كان الكسب لا يعني إلا الجبر فـإنه ينتهي إلى اثبـات حق المؤله المشخص دون حق الانسـان[٢١٥] . والجمع بـين الجبر والاختيـار بصورة مجـردة خالصـة وعلى أسـاس منطقي لا يحكم على الفعل بشيء مثل جواز وقوع حكمين مختلفين على شيء واحد من وجهين مختلفين . فهذا منطق الجهة الذي لا يفيد في الحكم على الفعل ووصف نشأته وتمامه . فالفعل في الواقع لا يكون إلا فعلاً من قادر واحد ، ولا يكون له إلا قصد واحد وغاية واحدة ومحل واحد[٢١٦] .

والكسب وسيلة لجعـل مقدور لقـادرين . والبرهـان عـلى ذلـك الفـرق بـين الحركة الارادية وحركة المرتعش . الأولى تثبت الارادة والفعل والقدرة والثانية تثبت الجبر مع أنها حركة عضوية خالصة طبقاً لقوانـين الطبيعـة الحية ولا تثبت أيـة قدرة خـارجية[٢١٧] . ويستحيـل اثبات مقـدور لقـادرين ، فـالمقـدور واحـد ، والقـدرة واحدة ، والقادر واحـد . ولما كـان الانسان بـالتجربـة يشعر أنـه القادر فهـو خالق

---

(٢١٥) تقول المعلومية (العجـاردة الخوارج) ان أفعـال العباد ليست مخلوقـة ولا يكون إلاَّ مـا شاء الله ، مقـالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ؛ الله تعالى خـالق لأفعال العبـاد كلها من الكفـر والايمان والـطاعـة والعصيان ، وهي كلها بإرادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره. وللعباد أفعـال اختياريـة يثابـون بها ويعاقبون عليها. والحسن منها برضاء الله والقبيح منها برضائه ، النسفي ص ٩٦ ـ ١٠٣ .

(٢١٦) قال جل الاباضية : يجوز أن يقع حكمان مختلفان في الشيء الـواحد من وجهـين . فمن ذلك أن رجلاً لو دخل زرعاً بغير إذن صاحبه لكـان مبتغـاه الخـروج منه لأن فيه فساد الزرع وقد أمر بـه لأنه ليس له ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ .

(٢١٧) القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هـائل . وإنمـا الحق إثبات القـدرتين عـلى فعل واحد والقول بمقدر منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعـاد توارد القـدرتين عـلى فعل واحـد . وهذا إنما يبعـد إذا كان تعلق القـدرتين عـلى وجه واحـد . فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقـين على شيء واحـد غير محال، الاقتصاد ص ٤٩ ـ ٥١ ؛ مقـدورة بقدرة الله اختـراعاً وبقـدرة العبد عـلى وجه آخـر من التعلق اكتسابـاً ؛ التعلق بمجموع القـدرتين عنـد أبي اسحاق (القاضي)، الدواني ص ٢٤٦ ـ ٢٥٤ ، الاقتصاد ص ٤٧ ـ ٤٩ .

أفعاله . لا يمكن في هذه الحالة أن يكون القادر هو الله لأنه الخالق لأن هذا استدلال وليس تجربة ، حق كلي وليس فعلاً جزئياً . ان اثبات جواز مقدور واحد لقادرين على البدل محاولة لاعطاء الطرفين حقهما ، حق الذات المشخص وحق الانسان الحر . ولكنها تؤدي الى مشاكل أعظم مثل مساواة الانسان بالله ، وهو ضد عواطف التأليه ، وجعله قادراً على ما يقدر عليه ، وهو أيضاً ضد تميز الارادة المطلقة(٢١٨) . فإن ثبتا حكماً لوجهين يكون السؤال : من أي موقف يصدر الحكم ، من الله أم من الانسان ؟ ولما كان المتكلم انساناً فإنه لا يستطيع أن يصدر حكمه إلا بناء على الموقف الانساني فيرى نفسه قادراً(٢١٩) .

ويحاول الكسب أن يكون وسطاً بين الايجاد والخلق ولكن يظل كل وسط أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر ، ويظل الكسب أقرب الى الايجاد منه الى الخلق(٢٢٠) . وهناك فرق بين الخلق والكسب . فالخلق موجود بايجاد الموجود يلزمه

---

(٢١٨) لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلَّا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والارادة. وقد سبق أن الله مستقل بخلق الأفعال وإيجادها. ومعلوم أن المقدور لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين، شرح التفتازاني ص ١٠١ - ١٠٢ ؛ يقول الشحام يجوز مقدور واحد لقادرين ، يصح أن يحدث كل واحد منهما على البدل ، الفرق ص ١٧٨ ؛ ويقول أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده ، وإن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين، لله وللإنسان . فإن فعلها القديم كان اضطراراً وإن فعلها المحدث كان اكتساباً، وإن كل واحد منهما يوصف بالقدرة على أن يفعل وحده لا على أن القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً له وللانسان، ولا يوصف الانسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً وللقديم ولكن يوصف الباري بأنه قادر بأن يخلقها، ويوصف الانسان بأنه قادر أن يكتسبها، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥١ .

(٢١٩) قال جل الاباضية يجوز أن يقع حكمان مختلفان في الشيء الواحد من وجهين ، مقالات جـ ١ ، ص١٧٤ .

(٢٢٠) في حدوث الكائنات بأسرها بإحداث له سبحانه وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الايجاد والخلق ، التمهيد ص ٥٤ ؛ فإن قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالأفعال والمقدور واحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه اثباتكم للعبد كسباً أجيب بأنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله بالضرورة وأن لقدرة العبد مدخلاً في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التخلص من هذا المضيق بأن الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختياري منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله =

حكم وشرط . الحكم هو ألا يتغير الموجود بالايجاد فيكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة . والشرط أن يكون عالماً به من كل وجه . أما الكسب فهو المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه أيضاً حكم وشرط . الحكم أن يتغير المكتسب بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفة ، والشرط أن يكون عالماً ببعض وجوه الفعل . ويبدو أن الكسب هو جمع لعدة أفكار دون رباط عقلي أو اتساق . وهي صفة كل الأفكار الوسطية لأرضاء جميع الأطراف . وقد اختلف في تعريفها وفي عرضها . يحاول الكل الاقتراب منها ووصف كيفية الجمع بين هذه الأطراف المتعارضة . يقوم الكسب أحياناً على أمور أربعة : ارادة سابقة ، وقدرة ، وفعل ، ورابطة بينهما . فالكسب هو فعل القدرة الحادثة أو فعل الارادة الحادثة . وما يهم في هذا التعريف أن يكون الفعل حادثاً مخلوقاً أي تابعاً لقدرة أو ارادة أخرى . وهذا يعني وقوع المقدور دون انفراد بالقادرية . فالكسب لا تأثير فيه لقدرة الانسان(٢٢١) . لذلك ينفي الكسب عن نفسه المشاركة ، مشاركة الانسان للمؤله المشخص في أي فعل من الأفعال لأنه لا فعل له ، والفعل كله للمؤله المشخص(٢٢٢) .

ونظراً لصعوبة وجود أي أساس عقلي لنظرية وسط تجمع بين الجبر والحرية رغبةً في اثبات الطرفين واقتضاءً لكلا المطلبين ، حرية الانسان وحق المؤلَّه المشخص ، يثبت الكسب ويتوقف عن الحكم فيه لعدم الوقوع في الاضطراب العقلي والخلخلة النظرية . ويجوز التوقف عن الحكم في المسائل الموضوعة وضعاً

= بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب. العبد المراد به كل مخلوق يصدر عنه فعل اختياري، التحفة ص ٨؛ الاتحاف ص ١٠١ .

(٢٢١) وهذا الفريق صرّح بأن العبد مجبور في الباطن مختار في الظاهر . فهو عنده مجبور في صورة مختار . ولا ينفي أن هذا المذهب مذهب الجبرية ، ولا ينفع التستر بقالب الاختيار، القول ص ٤٠ .

(٢٢٢) فإن قالوا : لو كان الكسب فعلاً لله وللعبد لاشتركا فيه قيل : ليس حدوث منهما حتى يكونا شريكين في إحداثه وإنما الله خالق الكسب والعبد مكتسب له كما أن الله خالق حركة العبد والعبد متحرك . ولا يجب الشركة بمثل هذا وإنما يتصور الشركة صانعين يكون صنع واحد منهما غير صنع صاحبه في الجنس . . . ومن قال من القدرية أنه صنعه في يديه غير صنع الله فهو الذي ادعى المشاركة، أصول ص ١٣٧ .

خاطئاً حتى لا يدخل العقل في متاهات لأسئلة خاطئة وشباكها . ولكنه في هذه الحالة يكون رفضاً للمسألة ذاتها دون اثباتها ورفض الدخول في الأساس العقلي للاثبات . التوقف عن الحكم العلمي هو رفض السؤال والجواب معاً لا اثبات الاجابة ورفض البرهنة عليها لأنه يكون قبولاً بلا برهان[٢٢٣] .

وأحياناً تتحول عواطف التعظيم الى النقيض . فإذا كانت الغاية من القول بالكسب اعطاء المؤله المشخص فعله والانسان حريته فإنه ينتهي الى جعل المؤله المشخص كالحاوي أو اللاعب يظهر شيئاً ويخفي أشياء ، يبيح بسر ويكتم آخر ، وبالتالي ينتهي التوسط الى سر مغلق مستحكم[٢٢٤] .

ونظراً لصعوبة ايجاد حل وسط بين الجبر والحرية عقلاً فإنه قد يتم التوحيد بينهما بالايمان. والايمان ليس برهاناً ما لم يكن ايماناً نظرياً، فالعقل أساس الوحي. واللجوء الى الايمان تملق للعوام ومحو للفكر واثبات للغموض . والعجيب أن يكون هذا موقف بعض حركات الاصلاح ! وكيف يحدث اصلاح على أساس الايمان دون العقل ، والتقليد دون الفهم خاصة لو كان الملجأ في النهاية هو التصوف الذي به يستطيع الانسان هتك الأسرار ورفع الحجاب ! صحيح أن العقل قد تتغلّف بديهته ، وقد لا يعطي معاني بقدر ما يستخدم الألفاظ . ومع ذلك فالبديهة ممكنة والعبارة الواضحة جائزة . ليس العقل هبة معطاة بل امكانية عقل تمارس بالنظر . ويمكن اثبات الحرية للجمهور اثباتاً عملياً دون التقيد بالضرورة بالأساس النظري وتحليل الخبرات ، حرية الدفاع عن الحق ، وحرية تقرير المصير ، وحرية الحصول

---

(٢٢٣) هذا هو موقف فريق من الرافضة ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ ؛ فريق من الرافضة يزعمون أنه لا جبر كما قال الجهمي ولا تفويض كما قالت المعتزلة لأن الرواية عن الأئمة جاءت بذلك . ولم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة أم لا ، مقالات جـ١ ، ص ١١٠ .

(٢٢٤) عند الباقرية (الشيعة) أن الله أراد بنا شيئاً وأراد منا أشياء . فما أراده بنا طواه عنا وما أراده منا أظهره لنا ، فما بالنا نشتغل بما أراد بنا عما أراده عنا . وهذا قول في القدر هو بين لا جبر ولا تفويض ، الملل جـ ٢ ، ص ١٠٢ .

على الخبز . فهذا يمنع من التقليد لأن التقليد في ذاته محو لحرية الفكر والحركة(٢٢٥) .

ومع ذلك فالكسب في اللغة هو كل فعل يستجلب به نفع أو يندفع به ضرر أي أنه لفظ يصف حياة الانسان العملية فيما يتعلق بالمصالح العامة وبوسائل العيش . أما الكسب الاصطلاحي فلا معنى له ولو كان له معنى مخالف للمعنى اللغوي لاصطلح عليه . فالكسب الأشعري ليس تصوراً وليس مشتقاً من المعنى اللغوي بل مجرد لفظ لا يدل على شيء إما لغة أو اصطلاحاً(٢٢٦) .

---

(٢٢٥) أما المبحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه . وقد خاض فيه المغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفاً حيث ابتدأوا . وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا. فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر . ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قاله به وتبرأ من اسمه وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وابطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الايمان . الرسالة ص ٦١ ؛ وأما التطلع إلى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الايمان كما بينا وإنما هو من شره العقول في طلب رفع الاستار عن الأسرار ، ولا أنكر أن قوماً قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المدارك إلى ما اطمأنت به نفوسهم وتقشعت به حيرتهم ولكن قليل ما هم . على أن ذلك نور يقذفه الله في قلب من يشاء ، ويخص به أهل الولاية والصفاء . وكثر ما ضل قوم وأضلوا . وكان لمقالاتهم أسوأ الأثر فيما عليه حال الأمة اليوم ، الرسالة ص ٦٣ ؛ ولو شئت لزدت في بيان ذلك ورجوت أنه لا يبعد عن عقل ألف النظر الصحيح ولم تفسد فطرته بالمماحكات اللفظية ولكن يمنعني عن الاطالة فيه عدم الحاجة إليه في صحة الايمان ، وتقاصر عقول العامة من إدراك الأمر في ذاته مهما بالغ المعبر عنه في الايضاح عنه واعتياد قلوب الجمهور من الخاصة بمحض التقليد فيما يعتقدون الأمر ثم يطلبون الدليل عليه ولا يريدونه إلا موافقاً لما يعتقدون .فإن جاءهم بما يخالف لما اعتقدوا نبذوه ولجوا في مقاومته وإن أدى ذلك إلى جحد العقول برمة فأكثرهم يعتقد فيستدل وقلما تجد بينهم من يستدل ليعتقد فإن صاح بهم صائح من أعماق سرائرهم ويل للخابط ، ذلك قلب لسنة الله في خلقه وتحريف لهديه في شرعه عرتهم هزة من الجزع ثم عادوا إلى السكون محتجين بأن هذا هو المألوف وما أقمنا إلا على معروف، الرسالة ص ٦٥.

(٢٢٦) اعلم أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر . أما الكسب الاصطلاحي على ما لا يعقل فغير ممكن لأن الشيء يفعل معناه ثم ان لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه. فأما ـــ

الكسب الأشعري في ذاته غير معقول وليس له أي أساس نظري . لذلك لا يمكن حده لأن الشيء يُعقل أولاً ثم يُحد ثانياً . ولا يُقال أن انساناً بعينه لم يعقله لأنه لم يعقله أي أحد على اختلاف المذاهب والفرق وطول الجد وقدم العهد . ولا يُقال أنه عُقل ولكنه لم يُعبر عنه فهذه وسيلة الضعيف الذي لم يعقل شيئاً ويتحجج بصعوبة اللغة . وما أسهل التعبير عن الفكر الواضح بلغة واضحة . انما تدل عدم القدرة على التعبير على أن الشيء المراد التعبير عنه إن هو إلا مجرد عاطفة أو انفعال(٢٢٧) . ان أقصى ما يمكن معرفته من الكسب هو أنه لا يمكن معرفته إلا بالاضافة أي باضافة الفعل إما إلى المؤله المشخص وإما الى الانسان في حين أن الشيء يجب أن يُعرّف في نفسه أولاً قبل أن يعرف بالنسبة الى غيره . وهذا مستحيل بالنسبة الى الكسب لأنه غير معقول في ذاته(٢٢٨) . واعتبار القدرة مخلوقة

= والمعنى لم يثبت بعد ولم يفعل فلا وجه للاصطلاح عليه، الشرح ص ٣٦٤، ص ٣٧١؛ لو كان معقولاً كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه أن يفعله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبىء عن معناه لأنه لا يجوز في معنى عقلوه أن يخلو عن لفظة تنبىء عنه . فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة دل على أنه غير معقول ، الشرح ص ٣٦٦؛ لو كان معقولاً لعقله العوام والخواص جميعاً، ولو وضعوا له عبارة تنبىء عنه لشدة الحاجة إليه ، الشرح ص ٣٦٦.

(٢٢٧) علقوا الاحكام بشيء لا يفعل سموه كسباً مثل المجوس ، المحيط ص ٤٠٩؛ عقلونا معنى الكسب وخبرونا عنه . فإن اشتغلوا بالتحديد قلنا : الشيء يُعقل أولاً ثم يحدد لأن التحديد ليس إلاّ تفضيل لفظ مشكل بلفظ واضح فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد؟ الشرح ص ٣٦٦؛ لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله فخالفوا المجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة والخوارج والامامية . والمعلوم أنهم لا يفعلونه فلولا أنه غير معقول في نفسه وإلاّ لكان يجب أن يفعله هؤلاء فإن دواعيهم متوفرة وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى. فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم وتنافي ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والاخبار عنه البتة . فلو قالوا : انهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه غير أنهم لعجزهم عن الكلام عليه وابطاله كتموه وجحدوه وادعوا أننا لا نهتدي إليه ولا نعقله . قلنا : هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ . أما على العدد الكثير والجم الغفير فإن ذلك مما لا يتصور خاصته . وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق والبعض من الغرب، الشرح ص ٣٦٥ - ٣٦٦.

(٢٢٨) لا يصير الشيء معقولاً بالاضافة بل ينبغي أن يكون في نفسه معقولاً ثم يكسب بالاضافة =

لا يعطي أي أساس عقلي لأن السؤال ليس نشأة القدرة ومصدرها فذلك سؤال عام عن مصدر كل شيء بما في ذلك الانسان بل عن أثر القدرة وفعلها(٢٢٩) . واعتبار أصل الفعل من المؤله المشخص ونوع الفعل من الانسان لا يجعل الكسب أكثر وضوحاً في معنى الأصل إذا كان هو القدرة فقد عاد الى الجبر . وماذا يبقى للعبد من الفعل إن لم يكن صاحب القدرة عليه ؟(٢٣٠)

ومع ذلك فقد قيلت عدة تحديدات للكسب لا تفيد شيئاً . يرفضها العقل والحس ، وتناقضها التجربة والمشاهدة . قيل مثلاً في تعريف الكسب .

١ ـ « ما حله مع القدرة عليه » . وهو لا يفيد شيئاً ولا يعني شيئاً . وإن عنى شيئاً فإنه لا بد أن يؤدي إما إلى الجبر وإما إلى الحرية . فإن أدى الى الحرية تثبت الفاعلية والقدرة والتأثير والاختيار(٢٣١) .

٢ ـ « ما وقع بقدرة محدثه » . لأن ما وقع بقدرة محدثه قد يقع إما اختياراً وإما كسباً . ولا يعني وقوعه كسباً بالضرورة . ولما كان الكسب مجهولاً فإنه لا بد وأن يقع اختياراً . وهذا التعريف يثبت القدرة ولا ينفيها . فضلاً عن أنه يقتضي أن يكون للفاعل قدرة وتأثير . وما دام للانسان قدرة وتأثير فإنه يكون صاحب فعله . وإن كان الكسب لنا ومتعلقاً بغيرنا فكذلك القدرة ، وهذا يثبت القدرة ولا ينفيها(٢٣٢) .

التخصيص ، المحيط ص ٤٠٨ .

(٢٢٩) قال الحكماء وامام الحرمين بقدرة يخلقها الله في العبد، المواقف ص ٣١٢؛ وقال امام الحرمين وأبو الحسين والحكماء أنها واقعة بقدرة خلقها الله في العبد، المطالع ص ١٨٩ .

(٢٣٠) قال القاضي على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية ، المواقف ص ٣١٢؛ وقال كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد، المطالع ص ١٨٩ .

(٢٣١) الكسب هو ما حله مع القدرة عليه . وينقد القاضي الحد كالآتي : أ ـ الفعل لا يحل نفس الفاعل وإنما يحل بعضه. ب ـ اللجوء إلى القدرة اثبات للضد. جـ ـ كيف تفسر الفعلية التي يتأخر العلم بها عن العلم بالفعلية. د ـ تقرير صحة العلم بالقدرة دون العلم بكونه فاعلاً لما استقام اثبات القدرة. هـ ـ التأثير يعني اثبات القدرة. و ـ إذا كان الساهي مكتسباً دون اختيار فالاختيار نفسه كسب لا يقع باختيار آخر، المحيط ص ٤٠٩ ـ ٤١٢ .

(٢٣٢) الكسب ما وقع بقدرة محدثة، الشرح ص ٣٦٧ .

٣ ـ «ما وقع باختيار الفاعل» . وهذا اثبات للفعل القصدي وللحرية لا نفياً . واقتضى أن فعل الساهي لا يكون كسباً ولا يدل على تدخل أية ارادة داخلية فيه لأنه فعل سقط عنه الاختيار وغاب منه القصد . ويكون الفعل المتولد الناتج عن الفعل الأول فعلاً للانسان لأنه وقع باختياره وليس بتدخل قدرة خارجية سببت وقوعه أو منعت من وقوعه . وهذا تعريف يوهم بأن الاختيار يتعلق بالفاعل في حين أن الكسب لا يتعلق بالفاعل . وكيف يتعلق بالفاعل ولا فاعل في الشاهد يدل على الكسب(٢٣٣) ؟

٤ ـ « التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية » ، وهذا ليس تعريفاً بقدر ما هو وصف واقعة أي أنه يشير الى سلوك ولا يعطي معنى عقلياً . والسلوك الاختياري واقع ، والاضطراري واقع . والسلوك الاضطراري له مسبباته وهي الموانع التي تمنع الفعل من أن يقع اختياراً . والموانع إما بدنية أو نفسية أو اجتماعية . والتفرقة بين الحركتين لا تثبت إلا في الاختيار ، ولا تثبت في الكسب ، ولا تثبت شيئاً في الكسب لأن كليهما بفعل خارجي سواء في الفعل المباشر أو في الفعل المتولد . فالتفرقة لا تثبت شيئاً في الكسب بل لا تثبت إلا حدوث الأفعال بقدرة الانسان(٢٣٤) .

٥ ـ « وقوع هذه الحركات المختلفة المتباينة سواء أفعال الجوارح أم أفعال القلوب» ، ولا يثبت هذا التعريف أكثر من حدوث الأفعال لا كسبها ، وحدوث الأفعال واقع بالقصد والارادة وتباينها تباين القصد والارادة ، وأجزاء الفعل لا تكتسب فالفعل تحقيق للقصد ، والقصد باعث على الفعل(٢٣٥) .

ب ـ **حجج الكسب** . ويعتمد الكسب على عدة حجج كلها خاطئة . وكلها

---

(٢٣٣) الكسب ما وقع باختيار الفاعل، الشرح ص ٣٦٨ .

(٢٣٤) الكسب هو التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية وتعلق احداها بنا دون الثانية. فالكسب عبارة عن هذه التفرقة، الأصول ص ٣٦٨ .

(٢٣٥) الكسب هو وقوع هذه الحركات قياماً مرة وقعوداً أخرى. هذا من أفعال الجوارح ومن أفعال القلوب. فوقوع الاعتقاد علماً مرة وجهلاً أخرى، الشرح ص ٣٦٩.

تثبت أن الانسان ليس صاحب أفعاله وأن هناك قوة أخرى مسيطرة عليها . فهي حجج تشكك في قدرات الانسان على الفعل وتجعله مجرد مستقبل لقدرة أخرى تتحكم في أفعال وهي صاحبتها . مهمة هذه الحجج إثبات عجز الانسان وزحزحته عن مكانه وانتزاع مسؤوليته منه . فهي حجج لتدمير الانسان والقضاء على أفعاله مثل :

١ ـ الفعل اللاارادي أو اللاقصدي(٢٣٦) . إن وقوع الأفعال بخلاف القصد ليس دليلاً على تدخل ارادة خارجية وأن الانسان ليس هو الفاعل ، فكثيراً ما قصد

---

(٢٣٦) هذه هي حجة الأشعري «انا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً خلافاً لمن خالف، ووجدنا الايمان حسنا متعباً مؤلماً، ووجدنا الكافر يقصد ويجهل نفسه إلى أن يكون الكفر حسناً حقاً فيكون بخلاف قصده، ووجدنا الايمان لو شاء المؤمن ألا يكون متعباً مؤلماً ولا مريضاً لم يكن ذلك كائناً حسب مشيئته وإرادته. وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته إلاّ من محدث أحدثه عليها لأنه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من محدث أحدثه على ما هو عليها لجاز أن يحدث الشيء فعلاً من محدث أحدثه فعلاً فلما لم يجز ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته إلاّ عن محدث أحدثه على ما هو عليه وهو قاصد إلى ذلك لأنه لو جاز حدوث فعل على الحقيقة لا عن قاصد لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك كما أنه لو جاز حدوث فعل لا من فاعل لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك. وإذا كان هذا هكذا فقد وجب أن يكون الكفر محدثاً أحدثه كفراً باطلاً قبيحاً وهو قاصد إلى ذلك. وكذلك الايمان محدث أحدثه على حقيقته متعباً مؤلماً ممرضاً غير المؤمن الذي لو جهد أن يقع الايمان خلاف ما وقع من ايلامه واتعابه وأمراضه لم يكن الى ذلك سبيل. وإذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر ولا المحدث للايمان حقيقته المؤمن فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله. . . القاصد إلى ذلك لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسم من الأجسام لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئاً»، اللمع ص ٧١ ـ ٧٢ ؛ الأفعال المحكمة الدالة على علم مخترعها وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله وهي الانساق والانتظام وصفة الاتقان والاحكام والعبد غير عالم بما يصدر منه فيجب أن يكون الصادر منه وإلاّ على علم مخترع . وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب وهو عالم بحقائقها. ومن ذهب إلى أن العبد مخترع أفعاله، وهو غير عالم بها في الصورة التي وضعنا الدلالة عليها فقد أخرج الاتقان والاحكام عن كونه دالاً على المتقن المخترع، وذلك نقض للدلالة العقلية. ثم لو ساغ وقوع ومحكم وفاعله غير عالم به ساغ أيضاً بطلان دلالة الفعل على القادر. وقد ينساق القول إلى بطلان دلالة الفعل على الفاعل، الارشاد ص ١٩ .

الانسان الى فعل شيء وحدث فعل آخر مخالف لقصده . وهذه هي طبيعة الفعل الحر وليس فعل الجبر أو الكسب . قد يرجع وقوع الفعل على خلاف القصد الى عدم المعرفة بالفعل وغايته ، فيقصد بالفعل الى غاية أخرى كمن يجهل أن الكفر قبيح وأن الايمان حسن ويريد أن يسعد بالكفر وأن يمرض بالايمان . والفعل غير المروي لا يدل على وقوع الفعل من فاعله بل على وقوع فعل غير مقصود سواء كان ذلك في الأفعال الداخلية أم الخارجية . وهل الانسان لا يفعل إلا وهو في غفلة أو سهو أو عن غير قصد أو جهل وأن كل ذلك دليل على وجود فاعل قاصد عالم قادر مخترع لها ، وكأن أفعال الانسان لا تحدث إلا عن فوضى وعبثية ، وأن ذلك يثبت وجود فاعل متقن منظم حكيم لها ، وكأن اثبات الله لا يتم إلا بتدمير الانسان ؟ ولما كانت الغاية هي البحث في الفعل الانساني فإن هذه الغاية يتم تدميرها منذ البداية باكتشاف عناصر في الفعل الانساني لتثبت أن الانسان ليس صاحب أفعاله أي أن الغاية الحقيقية هي الغاية العكسية . ليست الغاية اثبات فعل الانسان له بل نزع فعل الانسان منه . ثم تتحول هذه الأفعال الاستثنائية وتصبح هي القاعدة ، وتصبح كل أفعال الانسان أفعالاً لا قصدية ، وتختفي الأفعال القصدية مع أنها هي الأساس والأفعال اللاقصدية هي الاستثناء . فالمتكلم واقف للانسان بالمرصاد ، متربص به كي يعصف بارادته وقدرته وفعله الحر . وهذا الفاعل الآخر الذي يعزو إليه المتكلم أفعال الانسان ليس ارادة خارجية انسانية أخرى أو دوافع خوف أو مصلحة أو رغبة أو عقبة بل يجعله المتكلم أقدر فاعل وأشمل ارادة وهي قدرة الله وارادته فينتقل من المتناهي في الصغر الى المتناهي في الكبر ، ويجعل الله داخلاً في كل شيء حتى لو قصد الانسان أكل خيار فأكل كوز ذرة ! أو إذا قصد الانسان الذهاب الى العمل فذهب الى المتجر وكأن المقاصد لا تتغير ولا تتشابك ، وكأن الانسان ليس مجموعة من المقاصد المتداخلة . وهل تثبت ارادة الله وقدرته من الأفعال اللاقصدية ؟ وأيهما أكرم وأشرف ، اثبات الله من الطبيعي أم من الشاذ ؟ من القاعدة أم من الاستثناء ؟ بتأكيد الانسان أم بتدميره ؟ وكيف يثبت الله من الفوضى والعبث والضعف والمرض ولا يثبت من الأحكام والحكمة والقوة والثبات ؟ أليس ذلك في نهاية الأمر تبريراً للشر واثباتاً للفوضى وتأكيداً على

الضعف والعجز والوهن بدلاً من اثبات ذلك كله نقصاً وعارضاً طارئاً ؟ أليس ذلك أقرب الى التشاؤم منه الى التفاؤل ؟ أليس ذلك سوداوية و« ماسوشية » تقوم على تعذيب النفس وكأن اثبات الكمال لا يتم إلا بعد الاقرار بالنقص ، وأن اثبات البراءة لا يتم إلا بعد الاتهام بالخطيئة كما هو الحال في عقائد النصرانية ؟

والحقيقة أن الفعل المروي دليل على حرية الانسان لا على خلق غيره . لما كان الانسان حراً فان حريته تتعدى حدود تخطيطه وقصده ولكن يظل الفعل غير المروي في نطاق الحرية(٢٣٧) . وما الحكمة من تدمير القصد ؟ وهل تنتهي كل الأفعال القصدية الى هراء وعبث ؟ وهل كل تخطيط إنساني مسبق مصيره الى الفشل ؟ فاذا ما تم فعل قصدي يظل الإصرار قائماً في نظرية الكسب من أن الانسان ليس صاحبه وكأن الانسان مهما فعل فعلاً قصدياً أو غير قصدي ومهما أوتي من جهد وبذل من مجهود فإنه لن يكون صاحب فعله في نهاية الأمر . يقف له المتكلم الأشعري بالمرصاد لينتزعه منه ويسلبه إياه ويعطيه لغيره . ويكون السؤال لحساب من يعمل المتكلم ، لحساب الانسان أم لحساب غيره ؟ وماذا سيكسب نظير هذا السلب ؟ أسلطة دينية ومنصباً وزارياً وترؤساً على رقاب العباد ينتهي بالثورة العارمة من الجماهير عليه وعلى أصحابه ورؤسائه وعلى السلطة بأكملها تأكيداً لحرية الانسان وحرية الشعب ، ورفعاً للوصاية ، وتحرراً من كل صنوف القهر

(٢٣٧) فإن احتجوا فقالوا : وجدنا أفعالنا واقعة حسب قصدنا فوجب أن يكون خلقاً لنا وفعلاً لنا وبيان ذلك أن الواحد منا إذ أراد أن يقوم قام وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد أن يتحرك تحرك وإذا أراد أن يسكن سكن وغير ذلك. فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته دل على أن أفعاله خلق له . فالجواب من وجهين : أ ـ نرى من يريد شيئاً ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا ما يقصد فإنه ربما أراد أن ينطق بصواب فيخطىء وربما أراد أكلاً لقوة وصحة فيضعف ويمرض ، وربما ابتاع سلفة ليربح فيخسر ، وربما أراد القيام فيعرض ما يمنعه إلى غير ذلك فبطل ما ذكرتموه ، وصح أن فعله خلق لغيره يجري على حسب مشيئة الخالق . وإنما يظهر كسب لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة والخلق من الخالق. ب ـ وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل على أنه خلق لهم واختراع . . . وكذلك فيما يحصل من الواحد منا إذا أراد حصوله على حسب قصده لا يدل على أنه هو خلقه بل الخالق له هو الله، الانصاف ص ١٥٣ ـ ١٥٤ ؛ فرب فعل يقع على حسب القصد وربما لا يقع على حسبه ، الارشاد ص ٢٠١ .

والتبعية؟ومع ذلك فالفعل الواقع بخلاف القصد ليس هو الفعل الأمثل كالفعل المروي المقصود . ولكن تعتبر نظرية الكسب أن الفعل غير المروي فعل حقيقي لأنه مخلوق من المؤله المشخص . الكسب هنا هدم للعلم وللعقل وللدليل وللنظر وكأن وقوع الفعل من الانسان حسب العلم ليس ضرورة عقلية بل مجرد عادة في حين أن وقوعه من المؤله المشخص بداهة لا تحتاج الى دليل(٢٣٨) .

وهناك فرق بين أفعال الشعور وأفعال الجوارح ، بين أفعال الأعضاء وأفعال الوجود . كل منها يقع طبقاً للقصد أو على خلاف القصد . فكثيراً ما رمى الانسان الى تذكر شيء فيتذكر شيئاً آخر أو إلى تخيل شيء فيتخيل شيئاً آخر . وكثيراً أيضاً ما أراد الانسان أن يصيب أحداً فيصيب شخصاً آخر أو أن يفعل شيئاً حسناً فيحدث شيئاً قبيحاً . وكثيراً ما قصد انسان أن يسير يمنة فيسير يسرة على غير وعي منه . بل ان كثيراً من أفعال الأعضاء أفعال شرطية خالصة أو ردود فعل عكسية . وكثيراً ما كانت أفعال الوجود التي تعبر عن المصير قائمة على تعصب وليست على القصد المطلوب . ولا يحتاج الانسان الى اثبات فاعل آخر غيره بجدل طويل قائم على أن لكل فعل محدث بطريقة الرجوع الى الوراء . كما لا تحتاج الدواعي الى اثبات دواعي أخرى سببتها وأنشأتها حتى تصل الى دواعي بدون دواعي . هذا التفكير عن طريق الرجوع الى الوراء والانتهاء الى نقطة بداية لا بداية لها هو في الحقيقة عاطفة تأليه وليس فكراً عملياً لأن الدواعي تنتهي في الجماعة فهي مصدر بواعث الانسان على الفعل . وفي النهاية ما المطلوب اثباته ؟ الجبر أم حرية الانسان ؟ إن كل هذه التجارب الموصوفة لا تعني بالضرورة وجود أية ارادة خارجية بل تعني أن الانسان نسيج وحده ، وأنه هو حريته التي يظهر فيها القصد وغير القصد ، الوعي وغير الوعي . فالانسان حر أيضاً في حريته ، وهو امكانية فعل

---

(٢٣٨) لا يجب عندنا في حكم الفعل كون المكتسب عالماً بما يكتسبه ثم يجوز أن يصدر منه القليل إذ لو وجب ذلك في الكثير من الأفعال لوجب في القليل منها . . . هذا ما نجيزه في حكم العقل. وإنما يمنع وقوعه لاطراد العادات ، ولو انخرقت لما امتنع في جائزات العقول. . . الحكم دليل على كونه فاعلاً عالماً به من غير احتياج إلى نظر في كونه دليلاً. الارشاد ص ١٩١ ـ ١٩٢.

تتحقق بتحقق الـدعوة، وفي هـذا التحقق تأكيـد لحريتـه وتحـرره من بقـايـا القهـر الاجتماعي .

والتفرقة في نظرية الكسب بين الفعل الارادي والفعل اللاارادي مثل التفرقـة بين الكسب والاضطرار أو بين الفعل المروي وغير المروي مع التركيز هذه المرة عـلى دور الارادة وليس القصـد . فالفعـل الارادي هو الفعـل الذي تتـدخل فيـه قـدرة الانسان بالاتيان أو بالمنع ، بالزيادة أو بـالنقصان في حـين أن الفعل الـلاارادي هو الفعل الشرطي الـذي يحدث نتيجـة لبناء العضـو . فإذا كـان الفعل الارادي يثبت للانسان القدرة فإن الفعل اللاارادي لا يثبت لـلانسان الضعف أو تـدخل أيـة قدرة خارجية تحيل الضعف قوة أو تحدث الفعل لأنـه فعل عكسي خـالص مرهـون ببناء العضو(٢٣٩) . ولماذا الالتجاء الى فاعل آخر يفعـل أفعال الانسـان مطابقـة لقصوده ودواعيه ؟ لماذا لا يكون الانسان نفسه صاحب أفعاله والقائم بها مطابقة لمقـاصده ودواعيـه ؟ ان التفسير بـالانسان كـاف واللجوء الى علة أخـرى بعيـدة فـائض عن الحاجة . بل ان هذا اللجوء ذاته نقص في تصور المؤله المشخص الـذي ان أراد أن يخلق فعلاً فإنـه ما زال يحتـاج الى خلق دواعي وقصـود للتمـويه عـلى الانسان بـأنه الفاعل أو يهدم الدواعي والقصود للتشفي من الانسان والركوب عليـه . ان الفعل القصدي أثمن ما لـدى الانسان من فعـل ، فهو الفـاعل المتـأمل المـروي فكيف ،

(٢٣٩) العبد قادر على أفعال العباد أو الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والارادة . والتفرقة راجعـة إلى أن الحركـات الاختياريـة حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ؛ العبد لـه كسب وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله من طاعة أو معصية . ويدل على صحـة هذا أيضـاً أن العاقـل منا من يفرق بين تحرك يده جبراً وسائر بدنه عند وقوع الحمى به أو الارتعـاش وبين أن يحـرك هو عضـواً من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختيـاره ، فأفعـال العباد كسب لهم وهي خلق الله . فما يتصف بـه الحق لا يتصف به الخلق ، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق. وكما لا يقال لله أنه مكتسب كذلك لا يقال للعبد أنـه خالق، الانصـاف ص ٤٥ ـ ٤٦ ؛ فهذه الأفعـال : الشبع عنـد الأكل، والـري عند الشـرب. . . الخ. مـع وقوعهـا حسب المقصود ليست أفعـالاً للدواعي والـقصـود، الارشاد ص ٢٠١ .

حتى هذا الفعل ، يكون حادثاً بفاعل آخر ؟ وكيف ثبت التفرقة إذن بين الفعل المروي والفعل غير المروي ما دام كلاهما من خلق فاعل آخر (٢٤٠) ؟ ولماذا تكون الأفعال والدواعي من خلق خارجي ؟ الأفعال تتحقق بالارادة وتنبت من موقف الانسان من الجماعة . وإن خلق الدواعي من الله في الانسان يجعل الفعل ضرورياً ولا محالة واقع(٢٤١) .

---

(٢٤٠) فإن قيل : هل يجوز أن يكون فاعل يفعل فيكم هذه الأفعال مطابقة لقصودكم؟ قيل : يصح اضافته إلى الله بالطريقة التي يصح بها اضافته إلينا ومقدور واحد لا يتعلق بقادرين ، المحيط ص ٣٤٢ ؛ الطريقة في كون أحدنا فاعلاً هي كالطريقة في كونه تعالى فاعلاً لقدرته على الضدين كقدرتنا فيحدث الفعل مع جواز ألا يحدث . وعند القوم يحدث منا مع الوجوب لقولهم بالقدرة الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين . فكيف يجيزوا أن نعتقد فيما يقع منا مع أنه واجب عندهم حادث من جهة الله مع أنه يحدث مع جواز ألا يحدث ، المحيط ص ٣٤٢ ؛ فإن قيل : فهل تصفونه بالقدرة على أن يحدث فينا أفعالاً مطابقة للدواعي والقصود؟ فإن كان له فهل يمكن الفصل بين الفعلين؟ وإن أمكن كان الله فاعلاً أحد الفعلين؟ قيل: نثبت الفعل لا محالة بين ذلك وبين ما نختار احداثه لأنه تعالى إن كان هو الذي يحدثه فينا لم يحصل لنا العلم باستمرار هذا الفعل عند الدواعي والقصود واستمرار انتفائه عند الكراهة والصارف . القديم لا يحتاج إلى إيجاد الفعل فينا إلى خلق دواع ولا في أن يخلق إلى إيجاد صوارف فكنا نجيز ألا يوجد الفعل في بعض الأحوال مع دواعي الصحة والسلامة وأن يوجد مع الصارف والكراهة وأن يجري ذلك مجرى المرض والصحة، المحيط ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢٤١) فإن قيل : هل جاز أن تقع هذه الأفعال مطابقة للدواعي وإن كان الله يحدثها بأن يكون قد خلق فينا الفعل وخلق الدواعي والقصود فكان وجوده بحسبها على هذا السبيل لا بحدوثه من جهتنا ونجعل طريق ذلك طريق الأفعال التي فعلها الله بالعادة؟ قيل: العلم بوجوب استمرار هذا الفعل مطابقاً لدواعينا في النفس والاثبات حاصل على حد يفصل بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا مطابقاً لدواعينا. فلو كان الله هو الذي يحدث في سائر الفاعلين منا القصد والدواعي ويحدث الأفعال مطابقة لها لما ثبت هذا الفعل ولما ثبت أيضاً العلم بوجوب انتفائه عند الكراهة والصارف، فعرفنا أن هذا الفعل إنما يثبت لأن أحد الفاعلين وقع والمؤثر فيه أحوالنا وليس كذلك الآخر . ولا يبعد عنكم أن يخلق الباري في العبد أكواناً ضرورية ويخلق فيه الدواعي ضرورية إليها على الاطراد ، ولو كان الأمر كذلك لكانت الأكوان واقعة على حسب الدواعي ، الارشاد ص ٢٠٢ ؛ من اعتقد أنه لا خالق إلاّ الله فلا تدعوه داعية إلى الخلق، ولا يصح مع هذا الاعتقاد منه القصد إلى الاحداث ، وأفعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب القصد فإن المقصود الواقع بالعبد عند الخصوم الحدث ، الارشاد ص ٢٠٢ .

ان اثبات فاعل خارجي يبطل اثبات الصانع القائم على الشاهد وهو أن لكل فعـل فاعـل ، فكيف لا يكون الانسـان فاعـلاً لفعله وهو الشـاهـد ؟ وكيف يمكن اثبات الغائب على شاهد غير حاصل(٢٤٢)؟ وهل المقصود من الكسب اثبات وجود الله أم حرية الانسان ؟ هل الانسان مجرد سلم يُستخدم لاثبات غيره ثم يُرفض هذا السلم بعد ذلك ؟ هل هو مجرد آلة للاستخدام ؟ هل الانسان وسيلة أم غاية ؟

ولا يـدل نقص العلم بالفعـل عـلى أن الفعـل حـين يحـدث قـد حـدث من فـاعـل آخـر غـير الانسـان . فكثيـراً مـا يبـدأ الفعـل بمعـرفـة أوليـة تكتمـل إبـان الفعل وأثناء حدوثه . ولا تتأتى المعرفة التفصيلية إلا أثناء تحقيق الفعل . فلا يوجـد نظر مسبق على الفعل إلا الأساس العام له . ولكن ضبط النـظر لا يحدث إلا أثنـاء عملية التحقيق ذاتها . وقد استعمل الجبر من قبل هـذه الحجة لنفي قـدرة الانسان في حـين أنها دليـل عـلى اثبـات القـدرة التي تكشـف عن الـنـظر وهي تحـقق الفعل(٢٤٣) . وهذا العلم ليس علماً آلياً أو طبيعياً بالتكوين المادي للأشيـاء بل هـو العلم الانسـاني المتعلق بالسلوك . ليس الفعـل هو التحـريـك العضـلي أو حسـاب الحـركات ومـا يتخللها من سكنـات . فهذه مجـرد افتـراض عقـلي ليس لهـا وجـود واقعي . الفعل هو الفعـل الحي ومكونـاته من بـواعث ودوافع ومـوانع وعقبـات ، الفعل في موقف . وهناك فرق بين العلم الانساني المحدد والعلم الشامـل . فالعلم الانساني بطبيعته ناقص لأنه تابع للتجارب وللمعرفة ولوسائلها في حين لـو افترضنـا

(٢٤٢) الطريق الذي نعرف به أن القديم يحدث فعلاً من الأفعال هو ما ذكرناه. فإن أفسدناه في الشاهد لم يصح اثبات الصانع واضـافة الأفعـال إليه . لا بـد أن يثبت أحدنـا محدثـاً لتصرفـه ليصح تعلـق حدوث الأجسام بالله ، المحيط ص ٣٤١؛ لو قدرناه فاعلاً فينا هذه الأفعـال ما كـان طريقنـا إلى العلم بكونه محدثاً لها. المحيط ص ٣٤٤.

(٢٤٣) وفيـه أيضاً دليـل على أن الخـالق للشيء يجب أن يكون عالماً بـه وبتفـاصيله .وعلمنـا أن العباد لا يعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبية في عضو واحد في زمان متناه ، أصول ص ١٣٦ ؛ لو كـان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يكون عالماً بتفاصيل ما أحدثه كالقـديم فإنـه لما كـان محدثـاً لأفعـاله قـادراً عليها كـان عالمـاً بتفاصيلهـا ، الشرح ص ٣٧٨ ؛ الحجة نفسها في المحصـل ص ١٤١ ؛ المواقف ص ٣١.

علماً شاملاً موجوداً في مصدر معين أو كصفة للمؤله المشخص فإنه يكون غير العلم الانساني . ولا يعني عدم اكتمال العلم الانساني أنه غير علم أو أنه ناقص أو أنه جهل . وكثيراً ما يحدث الفعل دون علم كامل بالتفاصيل حيث تترك التفاصيل لسرعة البديهة أو للمواقف الفجائية أو للقدرة على التكيف ساعة الفعل . بل ان طبيعة العلم الانساني أنه علم شامل ، والعلم الشامل هو علم بالكليات . ولو كان الانسان قادراً على العلم بالتفاصيل لكان قادراً على خلق كل شيء . أما أفعال النائم والساهي فهي ليست أفعالاً مثالية ، الفعل المثالي هو الفعل المروي المقصود . ومن ثم كانت أفعال النائم والساهي لا تدل على نقص في العلم بتفاصيل الفعل لأنها أساساً ليست أفعالاً . والعجيب أن تقوم بعض الحركات الاصلاحية على اثبات هذا الفعل غير المروي الذي يحدث على غير قصد الانسان وكأن الاصلاح يحدث عفوياً بدون قصد الانسان ، وكأن التغيير ما هو إلا من قبيل المصادفة(٢٤٤) . وما الحكمة في وضع المتكلم الأشعري الانسان والله عدوين

(٢٤٤) كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضاً في بني قومه كافة من كانوا مثله في سلامة العقل والحواس ومع ذلك فقد يريد ارضاء خليل فيغضبه ، وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة فيعود باللائمة على نفسه إن كان لم يحكم النظر في تقدير قوله ، ويتخذ من خيبته أول أمره مرشداً له في الآخر فيعاود العمل عن طريق أقوم وبوسائل أحكم ، وينقد غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهي إن كان سبب الاخفاق في السعي منازعة منافس له في مطلب لوجدانه من نفسه أنه الفاعل في حرمانه فينبري لمناضلته ، وتارة يتجه إلى أمر أسمى من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره فيما لقى من مصير عمله كأن هب ريح فأغرق بضاعته أو نزلت صاعقة فأغرقت ماشيته أو علق أمله بمعين فمات أو بذي منصب فعزل . يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته ،وأن وراء تدبيره سلطاناً لا تصل إليه سلطته . فإن كان قد هداه البرهان في تقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يعرفه على مقتضى علمه وارادته خشع وخضع ورد الأمر إليه فيما لقى . ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى . فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات يشهد بالبداهة أنه في أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله . وقد عرّف القوم شكر الله على نعمه فقالوا : هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله . على هذا قامت الشرائع . وبه استقامت التكاليف ، ومن أنكر شيئاً منه فقد أنكر مكان الايمان من نفسه وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه ، الرسالة ص ٥٩ ـ ٦٠ .

يتربص كل منهما بالآخر؟ أيعطي لطرف ما يسلبه عن الطرف الآخر؟أليس الأولى أن يكونا متكاملين متعاونين متآزرين ، والانسان خليفة الله في الأرض ، والله أحن عليه من حنين الأم على فلذة كبدها ؟ ولماذا تحقير الانسان وتدميره واعدامه ، ونحن بشر ، ونحن أولى بالاحترام وبالدفاع ؟ ولماذا نكون خصماء لله ، أما نحن وإما هو؟ إن اثبات قوة أعظم وسلطان لا يقهر أعلى من الانسان وأقدر منه تفسح المجال لقوى الطاغوت للتدخل في ارادة الانسان والغاء حريته ما دام الانسان كما يقال ليس حراً مطلقاً وما دام الانسان مجرد قزم صغير في هذا العالم . يدخل كل طاغية من هذا الباب ، ويقع كل قهر بهذه الحجة ، وتسود الكآبة على البشر ، ويتحولون الى آلات للتنفيذ تسمع وتطيع ، ويتأصل القهر فيهم ، ويعيشون في العبودية الى الأبد .

٢ ـ المضطر والمكتسب . يقوم الكسب على افتراض تماثل بين الاضطراد والاكتساب فكما أن المضطر مخلوق فكذلك المكتسب . وهو تماثل مفترض ليس له ما يؤيده . بل ان الاختلاف بينهما أكثر وضوحاً من التماثل(٢٤٥) . وافتراض التشابه بين الاضطرار والاكتساب يجعل جميع الأفعال اضطرارية أو جميعها اكتسابية . التشابه توحيد يلغي التفرقة والتمييز . ولما كان الاضطرار هو المشبه به

(٢٤٥) الدليل على خلق الله حركة الاضطرار قائم في خلق حركة الاكتساب وذلك أن حركة الاضطرار ان كان الذي يدل على أن خلقها حدوثها فكذلك القصة في حركة الاكتساب وإن كان الذي يدل على خلقها حاجتها إلى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكتساب. فلما كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطرار مخلوقة لله يجب به القضاء على أن حركة الاكتساب مخلوقة لله . وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار، اللمع ص ٧٤ ـ ٧٥ ؛ ههنا حركة اختيارية واضطرارية . فلو كانت احداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله في الأخرى لأن الحدوث ثابت فيهما . وقد عرف خلافه ، فليس إلا أنها متعلقة بنا عن طريق الكسب . . . إن الحدوث في الذوات متماثل فلو تعلق حدوث الحركة بنا. والحدوث ثابت في الجوهر واللون لوجب تعلقهما بنا والمعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٣٧ ـ ٣٣٧ ؛ الحركة الضرورية من الله عكس الحركة الاختيارية التي هي من فعله أو من فعلنا دلالة على الله ، المحيط ص ٤١٤ ـ ٤١٥ .

والاكتساب هو المشبه كان الغاء الفرق في صالح الاضطرار . وأصبح كلاهما من المؤله المشخص على مذهب الكسب . كما أن افتراض التشابه بين الاضطرار والاكتساب يلغي التفرقة بينهما من أن الاضطرار فعل للعضو والاكتساب فعل للارادة . لا يستطيع الانسان تغيير أفعال الاضطرار لأنها واقعة ببناء العضو ، ولا يستطيع أحد أن يغير من بناء العضو . ويظل اكتساب فعل للعضو فعلاً عضوياً عن طريق المران . في حين أن أفعال الكسب أفعال ارادية تقوم على بذل الجهد وممارسة الحرية . قد تتحول بعد ذلك الى أفعال عادية . ولكن العاديات هنا يكون مرجعها الى حرية أولية نشأت عليها . ويجوز أن يحدث التماثل بين الذوات دون الصفات لأن التماثل في الصفات يلغي التمييز بين الأشياء . فلا فرق بين انسان وآخر من حيث هو ذات . ولكن هناك فرق بين انسان وآخر من حيث هو سلوك . والحقيقة أن الأفعال تحدث بالنسبة لتصورنا ودواعينا وأحوالنا ، ولا يمكن تسميتها بأنها مخلوقة أو مضطرة لأنها تعبير عن هذه المقاصد والدواعي والأحوال . والاضطرار في الحركات الاضطرارية قائم على اثبات محدث في الشاهد . أما الاضطرار في الحركات الاختيارية فقائم على اثبات محدث في الغائب . وهذا لا يجوز لأنه اثبات بلا برهان . والاشتراك في الحدوث لا يقتضي الاشتراك في الحاجة الى محدث معين بل الى محدث ما غير معين بالدلالة ، والدلالة على أن الانسان هو المحدث لا غيره .

ولماذا يكون الاضطرار من الخارج ؟ قد يكون الاضطرار من بناء العضو ذاته كما هو في حالة العجز أو القيد . قد يكون في حالة لا تسمح بالفعل من ضغط سياسي أو حياء اجتماعي . وفي كل الحالات ، الاضطرار فعل للانسان . بل ان السيطرة على الارادة هي في نفسها ارادة ، وعدم الفعل هو نوع من الفعل . قد يكون الاضطرار طبيعياً كحركات الأفلاك . ولكن هذا الاضطرار أيضاً داخلي لأنه ناشىء عن قوانين الطبيعة التي يدركها العقل من الأشياء . أما الحركات الضرورية للموجودات غير الطبيعية فلا نعلم عنها شيئاً بل هي مجرد افتراضات ناتجة عن عواطف التأليه وتشخيصها في موجود أسمى أو في موجودات أخرى خاضعة

لـه[٢٤٦] . صحيح أن أفعـال الساهي والنـائم أفعـال اضـطرارية لا ارادية ولكن وقوعها لا يتم بتـدخل ارادة خـارجية بـل بفعل الشعـور عن أفعال الـلاشعور وإن كـانت تتم فيه لأنها لا تتم بـالارادة الواعيـة . ولا يعني السـاهي والنـائم أنهما غـير قادرين على الاطلاق بل هما قادران ولكن في لحظة معينة،لحـظة غياب الشعـور، لا تؤثر في قدرتهما. ولا يعني عدم تأثير القدرة في لحظة معينـة ابطـال القدرة في كل لحظة . ان الدواعي المقصودة لا تكون مؤثـرة بطبيعتهـا لأن صحة المؤثـر في وجود القدرة[٢٤٧] . ولا خوف من أن يكون العالم فاعلاً ومن أن تكـون علة الفاعليـة في العـالم وليست خـارج العـالم . فـالعلة المبـاشـرة مثـل الارادة الانسـانيـة علة في العـالم[٢٤٨] . ان افتـراض ارادة وقـدرة وعلة خـارج العـالم لهـو وقـوع في السـر والغمـوض واللامبـاشرة ايهـاماً للعـوام بالعـظمة والتجـلي وايقاعهـا لهـا في الصغـر والـدونية. ولماذا الاكتساب اذن ؟ أليس القادر على البعض قادراً عليها كلها ؟ ولماذا الاختيار اذن ؟ وهل الفاعل اضطراراً يكون فاعلاً اضطراراً على الاطلاق ؟

٣ ـ اكتسـاب المهـارات . لا يعني اكتسـاب المهـارات بـالتعليم تـدخـل ارادة خارجية في فعل الانسان تجعله قادراً على الاتيان بالفعل بدليل يدل عـلى أن الانسان بالممارسة والتعلم يستطيـع أن يكسب فعلاً عنـدما يتحـول الفعل الأول الى طبيعـة ثـانية . يقتضي التعلم الاستعـداد النفسي والبدني ولكنـه استعداد مـوجود بـالفعل وليس مقذوفاً به من الخارج . فـإذا لم يحدث التعلم واكتسـاب المهارة فـإن ذلك لا

---

(٢٤٦) يعطي الأشعري مثال الملائكة كموجودات ذات أفعـال اضطرارية .

(٢٤٧) فإن قيل : ماذا عن الساهي والنـائم؟ قيل : حـد الفاعـل من يقع فعله بحسب دواعيـه وقصوده فحيث يـوجد يجب أن يـدل. . . نعرف فعـل الساهي أنـه فعله بتقدير الـدواعي فيفـارق فعـل الغير. . الساهي قـادر، المحيط ص ٣٤٤ ـ ٣٤٦؛ فإن قيـل: إذن الدواعي المقصـودة مؤثرة أي قادرة قيل ، ليس يجب إذا كان المؤثر قـادراً أن يكون دليـلاً . . . صحة المؤثر في وجود القدرة . الدواعي تكشف كون الانسان قادراً على الجملة ، المحيط ص ٣٤٤ ـ ٣٤٦.

(٢٤٨) فإن قيل : هل العالم فاعل قيل : لا نعرف القـدرة وكون القـادر قادراً بهـا إلا بعد العلم بكـون العبد محدثاً لتصرفاته ، المحيط ص ٣٤٤ ـ ٣٤٦.

يعني نفي القدرة . القدرة موجودة ولكن التعلم هو الغائب ، ويمكن حدوث التعلم بالممارسة(٢٤٩) .

ولا يعني وجود شروط للفعل كي يتحقق كالجارحة والحياة أن الفعل متوقف على شرط وأن هذا الشرط يتحقق بتدخل ارادة خارجية أو أن الفعل يتحقق بتجاوز الارادة الخارجية للشرط وتحقيقها للفعل دون توسطها بالشرط . فهذا انكار للفعل وللعلية ومناف للعقل وللمشاهدة . العين شرط فعل الادراك ، ولا ادراك دون عين . الحركة بفعل القدمين ولا حركة دون متحرك . العلم فعل الشعور ولا علم دونه . ليس الشرط هو الجارحة فحسب بل هو الجارحة والباعث النفسي والقدرة البدنية وطواعية الواقع للفعل . لا يعني عدم تحقق الفعل أن القدرة حادثة وأنها غير مؤثرة . بل يعني وجود موانع موضوعية بدنية ، نفسية أو اجتماعية(٢٥٠) .

ولماذا يجب أن يكون الفاعل مخالفاً لفعله ؟ الأقرب إلى العقل والبداهة

---

(٢٤٩) فإن قالوا : إذا كان في عدم الاحسان للحياكة عدم الحياكة فلماذا لا يكون في وجود الاحسان لها وجودها؟ قيل لهم: إن الحياكة تقوم لعدم قدرتها لا لعدم احسانها . ولو عدمت الحياكة لعدم الاحسان لها لوجدت بوجود الاحسان لها . فلما لم يكن كذلك وكان الاحسان لها يجامعه العجز علم أنها إنما تعدم لعدم القدرة عليها . ولو أجرى الله العادة أن يخلق القدرة عليها مع عدم الاحسان لها لوقعت الحياكة لا محال . فإن قالوا : فإن كان في عدم التخلية والاطلاق عدم الفعل ففي وجودهما وجود الفعل ، قيل لهم: كذلك تقولون. فإن قالوا : فإذا كان في عدم احتمال البنية للفعل عدم الفعل فلم لا يكون في وجود احتمال البنية للشيء وجوده ؟ قيل لهم : كذلك نقول لأن البنية لا تحتمل إلّا ما يقوم بها ، اللمع ص ٩٨.

(٢٥٠) فإن قالوا : أليس في عدم الجارحة عدم الفعل؟ قيل : في عدم الجارحة عدم القدرة وفي عدم القدرة عدم الاكتساب لأنها إذا عدمت القدرة فلانعدامها (لما استحال) الكسب إذا عدمت الجارحة لا فليس بسبب انعدامها. ولو عدمت الجارحة ووجدت القدرة لكان الاكتساب واقعاً. ولو كان إنما استحال الاكتساب لعدم الجارحة لكانت إذا وجدت وجد الكسب. فلما كانت توجد ويقارنها العجز وتعدم القدرة فلا يكون كسب علم. ان الاكتساب إنما يقع لعدم الاستطاعة لا لعدم الجارحة . فإن قالوا : أفليس في عدم الحياة عدم الكسب؟ قيل: نعم لأن الحياة إذا عدمت عدمت القدرة فلعدم القدرة استحال الكسب لا لعدم الحياة . ألا ترون أن الحياة تكون موجودة ثم عجز فلا يكون الانسان مكتسباً. فعلم أن الكسب لم يعد لعدمها ولا يوجد لوجودها. والجواب في الحياة كالجواب في الجارحة، اللمع ص ٩٧.

والحس أن يكـون الفاعـل من جنس فعله . يصدر الفعـل الانسـاني عن انسـاني ، والحيواني عن حيوان ، والجماد عن جماد . أما إثبات الاختـلاف بين الفـاعل وفعله فهو تفكير ديني إلهي مقلوب الغرض منـه اثبات الاختـلاف بين الفـاعل والفعـل من أجـل العثور عـلى المؤله المشخص في العـالم واعطاء كـل القوة والقـدرة لـه . فهي وسيلة للحصـول عـلى الضـائـع أو إعـطاء مضمـون لصـورة أو البحث عن وجـود لانفعال . وبالحديث يقع التماثل والاختلاف . ولا يجب بالضرورة إذا كان الفعـل محـدثاً أن يكـون صادراً عن قـديم . فقد يـرجـع الاختـلاف الى صفـة راجعـة الى الذات(٢٥١) .

٤ ـ الترجيح . وكما لم يثبت الترجيح الجبر فـإنه لا يثبت الكسب . فـالفعل الضروري لا يمكن تركه لأنه تعبير عن طبيعة وليس فعلاً تجارياً . العالم بـدون فعل عالم خاو متقلص . الفعل ضروري للعـالم ولا يتأتى التـرك بأي حـال . ومن ثم لا حـاجة الى مـرجح يجعـل الفعل واقعـاً لا متروكـاً . يعبر الفعـل عن طبيعة الانسـان ورسالته ، والانسان هو طبيعته ورسالته . ومن ثم كان الانسـان هو الفعـل . يترك الانسان فعلاً لا يعبر عن طبيعته . وفي هذه الحالة يكون الترك ممكناً ولكنه أيضاً يكون معبـراً عن الفعل الحـر وهو فعـل التـرك(٢٥٢) . فعـل الانسـان من خلق الانسـان

---

(٢٥١) من حق الفاعل أن يكون مخـالفـاً لفعله. فلو كان العبد مع أنه محدث يصح منه الاحداث للزم أن يكون الفعل مجانساً لفعله فيجب أن يكون الحدوث حاصلاً من جهة القديم لتثبت المخـالفة بـين الفعل والفاعل، المحيط ص ٤١٢.

(٢٥٢) لو كان مـوجداً لفعله فـلا بد أن يتمكن من فعله وتـركه. ويتـوقف ترجيـح فعله على تـركه عـلى مرجح. وذلك المرجح لا يكون منه وإلاَّ لزم التسلسـل، ويكون الفعـل عنده واجبـاً وإلاَّ لم يكن الوجود تمام المرجح فيكون اضطرارياً . وأورد عليه أن هذا ينفي كـون الله مختاراً لا مكـان اقامـة الدلالة بعينها فيه . وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة فـافتقرت إلى إرادة يخلقهـا الله فيه منعـاً للتسلسـل . وإرادة الله قديمـة فلا تفتقـر إلى إرادة أخرى ، المـواقف ص ٣١٢ ـ ٣١٣؛ العبد في حال الفعل أما أن يمكنه الترك أولاً يمكنه . فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة . وإن أمكنه فإما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل لأنه تجويز لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح أو يفتقر ذلـك المرجـح إن كان من فعله عـاد التقسيم وألا يتسلسل بـل ينتهي لا محالة إلى مرجــح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح أمكن ألا يحصل ذلـك الفعل.

ومتحققاً بقدرته ورويته وقصده لأنه لو كان من فعل الآخر لكان الانسان مجبراً على فعله لو وجد ومجبراً على الترك لو لم يوجد ،ويكون الانسان كالجماد تجري عليه الأفعال وهو مستقبل لها لا موجِّه لمسارها . ولا توجد حرية استواء الطرفين لوجود الباعث . الانسان باعث وفعل وقصد وهو المحدث . ووقوع الحدث بالقصد ينفي وجود المحدث لأن المحدث هو القائم بالحدث ، والمحدث هو الانسان المشاهد . الايجاب هنا ليس ايجاباً خارجياً بل هو ايجاب القصد(٢٥٣) . وحتى إذا احتاج

= فلنفرض ذلك، وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل تارة أخرى مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء. فاختصاص أحد الوقتين بالحصول والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال. وإن امتنع ألا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار ، المحصل ص ١٤١ ؛ إذا أراد العبد تسكين الجسم أو اراد الله تحريكه فإما أن لا يقعا معاً وهو محال لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر. فلو امتنعا معاً لوقعا معاً وهو محال. أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثر في المقدور الواحد والشيء الواحد وحده حقيقة لا يقبل التفاوت . فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية إنما التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى. وإن كان ذلك كذلك امتنع الترجيح ، المحصل ص ١٤١ ؛ الأمران توجه حال استواء الدواعي ففي تلك الحالة امتنع الترجيح وإن توجه حال الرجحان فهناك الراجح واحد والمرجوح ممتنع ولأن ذلك الفعل إن علم الله وجوده فهو واجب وإن علم عدمه فهو ممتنع فثبت أن الأشكال وارد على الكل وأن الجواب هو أن الله لا يُسأل عما يفعل ، المحصل ص ١٤٢ ؛ إن عنيتم به أن العبد قادر على الفعل وعلى الترك وأن نسبة قدرته إلى الطرفين على السوية ثم انه في حال حصول هذا الاستواء دخل هذا الفعل في الوجود من غير أن خص ذلك القادر ذلك الطرف بمرجح وبمخصص البتة فلا نسلم أن هذا القول صحيح بل كانت بديهية الفعل تشهد ببطلانه وإن عنيته من عند حصول الداعية المرجوحة صدر عنه هذا الأثر فهذا قولنا . فلما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائها أو انتفاء أحدهما يمتنع وجب أن يكون الكل بقضاء الله ، معالم ص ٧٧.

(٢٥٣) لذلك قالت المعتزلة : إن فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكناً من الفعل البتة لأنه إن خلقه الله فيه كان واجب الحصول ، وإن لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول ، ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات . وكما أن البديهية جازمة أنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد. ولما كان كذلك باطلاً علمنا العبد موجد ، المحصل ص ١٤٢ ؛ وقالت أيضاً : عند حدوث الداعية يصير =

الفعل الى مرجح فلماذا لا يكون المرجح من الانسان ، ويكون هو الباعث الأقوى حسب شمولية الفكر والقصد والغاية ؟ ولماذا يحتاج المرجح الى مرجح ، وهذا الى ثالث حتى تتسلسل المرجحات الى ما لا نهاية ؟ ان المرجحات كلها ترجع الى الموقف الانساني الذي هو مصدر البواعث كلها ، وهو مصدر مباشر لا يحتاج الى تسلسل . ولماذا الانتهاء الى مرجح مرجوح بنفسه لا يحتاج الى مرجح آخر إذا كان الموقف الانساني هو مصدر كل البواعث ؟ هنا يكون الخطأ في العقل نفسه الذي تلاشى تحت عواطف التأليه ثم استخدمته في التعبير عن نفسها بالفكر اللاهوتي القائم على التسلسل والرجوع الى الوراء لاثبات حلقة أخيرة ليس وراءها حلقات أخرى . ومن ثم يُقضى على الفكر لحساب الانفعال وعلى تحليل الواقع رجوعاً الى الوراء .

ويُستعمل دليل التمانع لاثبات وحدانية الله في الفعل لاثبات الكسب . فهو اذن فكر ديني الهي مقلوب . وإذا جاز هذا الدليل بالنسبة لاثبات مؤله مشخص واحد من عواطف التأليه فإنه لا يجوز بالنسبة لفعل الانسان لأن الموقف مختلف . فلماذا يوضع الفعل الانساني وفعل المؤله المشخص على طرفي نقيض ، إذا تحقق أحدهما لم يتحقق الآخر ؟ أليس الأولى بالخالق والمخلوق اتفاق مرادهما كما هو أولى بالآلهة ؟وهل يجوز تصوير الفعل الانساني وفعل الآخر في علاقة تحدٍ مثل متسابقين في حلبة سباق ؟ وحتى على فرض صلة التعارض لماذا لا يكون الفعل الانساني هو المتحقق لأنه هو الفعل المراد والمقصود المروي ، وهو الفعل الثابت بالحس والمشاهدة والوجدان في حين أن الفعل الثاني مجرد افتراض فرضته عواطف التعظيم والاجلال ؟ وإذا لم يتحقق فعل الانسان فإنه لم يتحقق لموانع بدنية أو نفسية أو اجتماعية لا لتحقق فعل الآخر . وهل من عظمة المؤله المشخص أن يتحقق فعله دون فعل الانسان ؟ وأي تعظيم هذا الذي يثبت فيه الفيل أنه مساو للنملة وقادر على الحركة مثلها ؟

= الفعل أولى بالوقوع ، ولا ينتهي إلى حد الوجوب ، معالم ص ٧٣ .

وقد يستخدم الترجيح لا لاثبات الكسب بل لاثبات القضاء والقدر كما هو الحال في الجبر . فما دام الترجيح ضرورياً لا واقعاً فقط يثبت القضاء والقدر . وهذا خاطىء لأن الفعل يتم بقصد الانسان ومتى حصل الفعل بقصد الانسان فإن الانسان يكون فاعلاً على الحقيقة فحسب ، ويكون فعل الانسان كله له . حتى الموانع والعقبات التي توجد في ميدان الفعل هي كذلك بالنسبة الى الانسان . وكل ما قيل عن الترجيح باطل لأن الانسان بطبيعته باعث ولا تستوي هذه البواعث ، ولا توجد لديه حرية استواء الطرفين(٢٥٤) .

---

(٢٥٤) عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل . وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة . ومع ذلك تكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره . . . والدليل عليه أن القدرة الصالحة للفعل اما أن تكون صالحة للترك أو لا تكون فإن لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالقا لصفة موجبة لذلك الفعل. ولا نريد بوقوعه بقضاء الله إلاّ هذا . وإما أن كانت القدرة صالحة للفعل والترك فأما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أو لا توقف ، فإن توقف على مرجح فذلك المرجح اما أن يكون من الله أو من العبد أو يحدث لا يؤثر . فإن كان الأول فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب. وإن كان من العبد عاد التقسيم الأول.ويحتاج خلق تلك الداعية إلى داعية أخرى ولزم التسلسل. وأما ان حدثت تلك الداعية لا بمحدث أو ترجيح أحد الجانبين على الآخر لا لمرجح أصلاً كان هذا قولاً باستغناء الحدث عن المحدث استغناء الممكن عن المؤثر وذلك يوجب نفي الصانع ، معالم ص ٧٣ - ٧٤ ؛ ويثبت الرازي بالترجيح القضاء والقدر رافضاً قول المعتزلة بأنه عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع إلى حد الوجوب فيقول : أ - المرجوح أضعف حالاً من المساوي . فلما امتنع حصول المساوي حال كونه مساوياً فكان يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحاً أولى . وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول المرجح لامتناع المرجوح عن النقيضين. ب - عند حصول الداعي إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلاً. وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لا بد فيه من المرجح. جـ - عند حصول ذلك المرجح ان امتنع النقيض فهو الوجوب وإن لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال . فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الأثر واقعاً وتارة غير واقع . فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني بالوقوع ان توقف على انضمام قيد زائد إليه لزم أن يقال ان حصول الرجحان كان موقوفاً على هذا القيد الزائد رجحان الممكن المتساوي لا لمرجح وهو محال. اذن لما كان الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي يكون العبد فاعلاً وجاعلاً ، ولا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله . ولما كان المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله كان الكل بقضاء الله وقدره، المعالم ص ٧٥ .

٥ ـ الخلق . يُسمى الانسان خالقاً ، فهو صاحب الفعل الشعوري ، وهو مصدر الابداع الفني . ولماذا لا يكون الانسان خالقاً وهو في فعله اليومي يبدع ويخلق ؟ هناك فرق بين الخلق الطبيعي لجسم الشيء وبين الخلق الانساني لتكوين الشيء أو بنائه . لا يُوجِد الانسان شيئاً من لا شيء بل يوجد شيئاً من شيء آخر ، تمثالاً من حجر ، موسيقى من صوت ، أدباً من حروف ، وحزباً من جماعة ، وهذا أيضاً خلق(٢٥٥) . والخلق لغوياً لا يعني بالضرورة المعنى الأول وهو الخلق من عدم بل قد يعني أيضاً المعنى الثاني وهو التقدير . ومن ثم فلا مانع من وصف الانسان بأنه خالق . يمكن اثبات الخلق ، وفي نفس الوقت يمكن القصد به معنيين مختلفين . ويكون خطأ لو وصف الانسان خالقاً بالمعنى الأول . أما إذا كان الخلق يعني تطابق الفعل مع المصلحة فيكون الانسان أحياناً خالقاً حتى تكون أفعاله مطابقة للمصلحة . فإن حدث عدم التطابق فذاك من فعل الحرية . أما المؤله المشخص فإن تطابق أفعاله مع المصلحة غنى خالص أو تبرير لكمال أو تعبير تطهري وإلا فكيف يمكن تفسير الشر والظلم في العالم(٢٥٦) ؟ إن كثيراً من العبارات هي مجرد مدح لا تعبر إلا عن عواطف التعظيم والاجلال مثل « خالق كل شيء » ، « قادر على كل شيء » ، « عالم بكل شيء » ، « مالك لكل شيء » . فالأمر كله في الحقيقة في التنزيه ولكن هذه المرة مع الفعل وليس مع الذات ، تمثيلاً لما يحدث في العالم الانساني لو كان يسمح تحليله بالتنزيه أو نفياً لما يحدث في العالم

---

(٢٥٥) لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقاً لها ، والأمة منا اتفقت على أن لا خالق إلّا الله ، الشرح ص ٣٧٩ ـ ٣٨١ ؛ لو كان الله خالق كل شيء لكان خالقاً لنفسه ، الشرح ص ٣١٢؛ لو كان الله خالقاً لكل شيء لكان خالقاً للتحت ، الشرح ص ٣٨٣ ؛ ونحن نقول إن الله هو الذي جعل أفعالنا أشياء وأعراضاً وهذا معنى قولنا ان الله خلق أعمال عباده ، ومعناه أنه هو الذي جعل أشياء وأعراضاً . وقد سلمتم لنا أن الانسان لم يجعلها كذلك فالذي نفيتموه عن الانسان أضفناه إلى الله ، الأصول ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ؛ الله خالق اكساب العباد كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح لا خالق غيره ، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم ، الأصول ص ١٣٤ .

(٢٥٦) خلق السموات والأرض وما بينهما لا يتضمن الأفعال . . . البين في الفعل الموصول ليست كذلك الأفعال، الخلق فعل مطابق للمصلحة وليس كذلك الأفعال ، الشرح ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤ .

الانساني وتجاوزاً للمشابهة الى حد الاطلاق[٢٥٧] . ان الفعل الانساني خارج مقولات الشيء والجسم والجوهر والعرض . وهو ليس كالألوان والطعوم والروائح بل هو فعل انساني خالص يهدف الى تغيير البناء الاجتماعي للواقع أو فعل فني خالص يبدع الانسان فيه ويعبر به عن وجوده في الزمان والمكان لحظة تحقيق رسالته .

٦ ـ الخاطر . لا يعني وجود الخاطر في النفس تدخل أية ارادة خارجية في صورة عقل أو وحي أو إلهام من أجل إعطاء الانسان إما الأساس النظري للفعل أو واقعاً مروياً عليه . بل ان هذا الخاطر يكون نتيجة تفكير انساني سابق في الموضوع ، وانشغال الذهن به ، وتوقد الشعور فيه . هو حصيلة كسب من الانسان . وتنشأ الخواطر في النفس بطبيعتها ، وتشير الى قدرة الشعور على الخلق والابداع ، وتثبت الحرية ليس فقط في الأفعال الخارجية بل أيضاً في أفعال الشعور[٢٥٨] .

---

(٢٥٧) لأن الانسان قد لا يكون عدلاً إذا لم يمكن منه عدل كسبه ولا فعله ولا يكون جائراً . . . وأيضاً فقد لا يكون الانسان عادلاً ولا يكون جائراً بجور من جنس العدل . . . لأن الانسان قد يكون عادلاً بالكون في المكان . . . اللمع ص ٤١ .

(٢٥٨) قال جل الأباضية بالخاطر ، ولا يجوز أن يخلي الله العباد البالغين منه ، مقالات جـ ١ ص ١٧٤ ؛ وقال عديد من المعتزلة بالخاطر . فعند النظام لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار، خاطر المعصية من الله إلا أنه وضعه للتعديل لا ليُعصى، مقالات جـ ٢ ص ١٠٤ وعند أبي الهذيل ، الخاطر الداعي الى الظلمة من الله ، وخاطر المعصية من الشيطان . الخواطر أعراض وقد تلزم الحجة التفكير من غير خاطر . وعند ابن الراوندي الأفعال التي من شان النفس أن تفعلها وتجعلها وتميل اليها وتحبها لا تحتاج الى خاطر يدعوها اليها . وأما الأفعال التي تكرهها وتنفر منها فإن الله إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازي كراهتها لها ونفارها منها . وان دعاه الشيطان الى ما يميل اليه وتحبه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازي داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة . وإن أراد الله أن يقع من النفس فعل تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيب والترهيب والتوفير يفضل ما عندها من الكراهة لذلك منه فتميل النفس الى ما دعيت اليه ورغبت فيه طباعاً ، مقالات جـ٢ ص ١٠٢ ؛ وعند بشر بن المعتمر قد يتفق المختار في فعله وفيها يختار من الخاطرين والدليل أو لشيطان خلقه الله وأنه لم ينقل الينا شيطان يخطر ، مقالات جـ ٢ ص ١٠٢ .

ولكن هل يلزم خاطران حتى يصح الاختيار ؟ الشعور ذاته حرية ، والحرية تعني امكانية الحركة . فإذا كان الخاطر يعني الباعث فالبواعث تتدافع فيتحقق الفعل طبقاً للدافع الأقوى . وإن كان الخاطر يعني الفكر فالأفكار تتصارع فيتحقق الفعل طبقاً للفكرة التي تتحول الى باعث قوي . والشعور بطبيعته يتجاذبه طرفان ، حركة وسكون ، اقدام واحجام ، تقدم وتأخر ، يقظة وغفلة ، ازدهار وتقلص ، نمو ونكوص ، حياة وموت . وهذان الطرفان لا يعرضان الى الشعور من الخارج ليختار الانسان عقلياً بينهما بعد عدد من العمليات الحسابية بأية مقاييس ذاتية أو نفعية بل حياة الشعور ذاتها تسري بين هذه الأطراف ، والحرية هي التي تحدد المسار . ليست الحرية ملكة أو قوة أو عضو بل هي طبيعة بممارستها فردياً وجماعياً مع الذات ومن خلال الجماعة . قد يحدث الخاطران ، خاطر الاقدام وخاطر الاحجام . ولكن هذين الخاطرين ينشآن من الموقف الاجتماعي . فما الداعي أن ينشأ خاطر الاقدام من العالم وخاطر الاحجام من الخارج ؟ صحيح أن الطبيعة خيّرة وفاعلة بطبعها ولكن خاطر الاحجام قد ينشأ من اغراء في العالم أو من تقلص في الطبيعة وتقص في الازدهار. ويكون السؤال : وكيف ينشأ خاطر الاحجام من الخارج والمؤله المشخص خير كله ؟ ولماذا يحدث خاطر الاقدام من الخارج وخاطر الاحجام من العالم ؟ وهنا تكون الطبيعة فاسدة لأنها لا تقدم على فعل بل تحجم عن كل فعل. ويبقى السؤال: كيف يصدر عن المؤله المشخص، وهو خير كله، الشر في العالم؟ أما إذا كان الخاطران من الخارج، الاقدام والاحجام معا فهنا لم يعد يبقى شيء للانسان بل ان الانسان نفسه لم يعد موجوداً . الخاطران من الخارج وما هو إلا آلة . أما الخاطر الذي يأتي بفعل خارجي حتى يعين الانسان على الاتيان بفعل تكرهه النفس وتعافه فهو الغاء وضع خاطىء بمثله . فالفعل الذي تكرهه النفس لا يمكن أن يكون أمراً فأوامر الوحي كلها طبيعية ، تعبر عن طبيعة الذات في حال كمالها . حتى ما يظن أنه صعب على النفس الاتيان به ما أسهله عليها لو توفر الباعث عليه . وعلى فرض أن النفس تأتي بأفعال تعافها وتكرهها كيف يأتي العون من الخارج ؟كيف يأتي المؤله المشخص ليصحح وضعاً خاطئاً كان من السهل أولاً عدم ايجاده ؟ كان من الممكن أن يأمر بفعل تحبه النفس

وتميل اليه بدل أن يأمر بفعل تعافه النفس ثم يخلق الدواعي للعون عليه ! قد يحدث أن يأتي الانسان بفعل مكرهاً عليه ولكنه في هذه الحالة لا يكون فعلاً حراً ، ولا يعبر عن طبيعته لأنه يفعله رغماً عنه بلا شوق أو فرح وبلا ارتياح أو حماس . حتى لو أتى الانسان به فإنه قادر على أن يأتي بفعل حر ، وبارادته المستقلة ، وفي هذه الحالة يصبح الانسان نفسه موضوعاً للارادة أو مقدوراً للقدرة . ان جعل خاطر الاقدام من النفس بطبعها يمنع كونه بفعل خارجي . ولكن النفس ليست عالماً قائماً بذاته بل هي وجود اجتماعي ، وما يجعلها تقدم أو تحجم هو باعث اجتماعي . أما إذا تشخص الخاطران ، وأصبح داعي الاحجام شراً مشخصاً وداعي الاقدام خيراً مشخصاً يصبح الانسان ألعوبة بين شخصين ، كل منها تود أن تكون له الغلبة عليه . وسواء غلب هذا أم ذاك فالانسان في كلتا الحالتين هو الخاسر لأنه هو الفاقد حريته ، المسلوب ارادته ، يُفعل فيه ولا يفعل . لذلك قد ينكر البعض الخاطر كلية . ويكون الانكار في هذه الحالة انكاراً للخاطر بفعل خارجي ، ويكون الخاطر حينئذ هو الباعث النفسي أو الدافع على الفعل الذي ينشأ من موقف نفسي واجتماعي[٢٥٩] .

ان احتياج الفعل الى سبب مهيج أي إلى باعث لا يعني على الاطلاق حدوث هذا الباعث من ارادة خارجية تتدخل في الفعل الانساني باحداثها هذا الباعث وما على الانسان إلا التنفيذ الآلي له . فالباعث هو الفعل نفسه كفعل ضمني . وهو الفعل الشعوري أي الوجود الأولي للفعل قبل أن يتحقق . والحقيقة أن الباعث نشأ في الانسان كموجود اجتماعي . الانسان في موقف ، والموقف يحتاج الى غير ، ومن ثم ينشأ الباعث على التغيير في الانسان . الموقف الاجتماعي هو صدر الباعث . وبمجرد حدوث الباعث في الشعور يتحول الى طبيعة . الطبيعة ي مجموعة البواعث ، والبواعث أبنية ممكنة للعالم تتحول إلى أبنية واقعية بالفعل

---

٢٥٩) يثبت الخاطر جل الاباضية والنظام وبشر بن المعتمر وأبو الهذيل وجعفر بن مبشر وابن الراوندي وينكره آخرون ، مقالات ط ٢ ص ١٠٢ .

الانساني(٢٦٠) . وإذا كان السبب المهيِّج فكرة فالفكرة من الوحي ولكنها تحولت الى طبيعة بمجرد فهم الانسان لها وظهورها على أنها بناء مثالي لموقف يريد أن يتغير .

٧ ـ الابتهال والدعاء والسؤال والشكر . كل ذلك ليس دليلاً على وجود قدرة خارجية يستدعيها الانسان كي تتدخل في فعله وتعينه على الاتيان به بل مجرد موقف نفسي يدل على انحراف في السلوك .ففي مجتمع مهزوم تكثر مثل هذه الابتهالات والدعاءات لطلب النصر لعجزه عن الاتيان بالنصر بالفعل . وفي خضم هذه الانفعالات الحادة ينشأ فعل حاد ولكنه منحرف وهو الابتهال والدعاء . وفي اللحظة التي يدرك فيها المهزوم خطة عمل وباعثاً وغاية يبطل دعاءه وابتهاله ويحقق ما يريد بفعله الخاص ، وهو قادر عليه . الابتهال فعل الضعيف العاجز ، ونشاط انفعالي حين يعجز عن الفعل ، واغراق في الأدب والتصوف حين يُطمس العقل ويُزيّف الوعي(٢٦١) .وقد انتشرت الأدعية والتواشيح والابتهالات في عصور التخلف والانحطاط مع الفرق الصوفية وبعد تشخيص الوحي في محمد كما تم من قبل تشخيص الوعي الخالص في المؤلّه . وقد يحدث الابتهال أو الدعاء أو السؤال في مجتمع منتصر . وفي هذه الحالة يكون موجهاً من العامة الى السلطة المنتصرة . بدلاً من أن تطلب حقها بالفعل تدعو وتبتهل وتتبرك بالسلطة كما تفعل بالأولياء . وكثيراً ما يتحول التضرع والابتهال الى تملق ونفاق وتقرب واذلال للنفس باسم الدعاء(٢٦٢) ويكون أقرب الى الشحاذة أو السؤال ، الكفان إلى أعلى

---

(٢٦٠) عند هشام بن الحكم الأفعال مخلوقة لله لأنها لا تكون إلا بحدوث السبب المهيج عليها فهو اضطرار من وجه أي أن الانسان أرادها واكتسبها ، مقالات جـ١ ص ١١٠ ص ١٣٩ ؛ والسبب المهيج هو فعل أحد المكونات الخمس للفعل. فالاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، تخليه الشؤون . البدأ في الوقت ، آلة الفعل ، السبب المهيج الذي من أجله يكون الفعل ، وهو الموجب للفعل ، وهو مخلوق من الله ، مقالات جـ ١ ص ١١١ ـ ١١٢ .

(٢٦١) الارشاد ص ١٩٥ ـ ١٩٦ ؛ يُروى في تاريخنا الحديث أيضاً حدوث الدعوة والابتهال في المساجد أثناء الغزو الفرنسي لمصر، وقالوا «يا خفي الالطاف ، نجنا مما نخاف » . كما عبر عن ذلك أحد شعرائنا المحدثين بقوله « ونشحذ النصر من عنده تعالى » .

(٢٦٢) هاجم اقبال في العصر الحديث فلسفة السؤال لتضع محلها فلسفة الفعل والخلق ؛

للاستجداء ، والدموع في العينين للاستعطاف ، وحشرجة الصوت وانسداد الأنف من البكاء ، وانما البكاء للنساء ! ان الدعاء في لحظات الضعف والعجز وقلة الحيلة لا ينفي قدرة الانسان بل يثبت قدرة أعظم مكمونة في الحاضر كي تتفجر في المستقبل . الدعاء مقدمة الفعل واعداد له . ولا يتحقق الفعل إلا بعد أن يتحول الدعاء من مجرد الأماني والأحلام الى التحقق بالفعل حسب القصود والدواعي(٢٦٣) .

ان وضع الانسان بين الحركة والسكون ، بين الاقدام والاحجام ، بين النشاط والخمول ، بين اليقظة والغفلة وضع طبيعي . وهما ليستا ملكتين نفسيتين بل حالتان وجوديتان تعبران عن موقف الانسان في العالم وأن وجوده فعل وامكانية تحقيق . يجد الانسان نفسه بينهما في شد وجذب يتصارعانه ويهددان وحدته فيتجه نحو أحدهما بطبيعته واختياره عندما يتبع الدافع الأقوى وتمييز العقل ، لأنهما متماثلان ويظل واحداً . ويتحدد مصير الانسان بنوعية هذه الحركة من ذاته دون تدخل أية ارادة خارجية سواء في صالح السكون أو لصالح الحركة . لو تدخلت لصالح الحركة للبعض ولصالح السكون للبعض الآخر يكون تميزاً مسبقاً وجبراً على الانسان وتدخل طرف جديد في معركة غير متكافئة الأطراف . وإذا تدخلت لصالح السكون والاحجام ضد حركة وتقدم أحد الأطراف يكون السؤال كيف يصدر الشر عن الخير ، والقبيح عن الحسن خاصة إذا كان الخير والحسن مظهرين للكمال المطلق أي صفتين كاملتين مطلقتين ؟ كيف تتدخل الارادة الخارجية في حركة الانسان دون أن تنكر فعله واستقلاله ؟ ولا يعني وجود الانسان بين واقعين: الاقدام والاحجام ، الأمام والخلف ، التقدم والتخلف ، النهوض والسقوط أي ثنائية متعارضة قائمة على تطهر جانب وسقوط جانب آخر ، تؤدي الى الكبت أو الشذوذ أو النفاق أو التصوف كما هو الحال في الثنائية الرأسية بين الأعلى والأدنى بل هي ثنائية أفقية يوجد فيها الانسان حسب قوة الباعث فيه ووعيه الفردي والاجتماعي ، فهو ساكن أو متحرك ، خامل أو يقظ ، مصمت أو حي .

---

(٢٦٣) ص ٣٤٦ شرح الأصول .

كما لا يدل الشكر على نفي قدرة الشاكر واثبات قدرة المشكور بل قد يكون الشكر على تهيئة الفعل وعلى اللطف وحسن المعاملة . هدفه الاعتراف للآخر بفعله وباعلان أداء واجبه وبحضور المبدأ العام الذي هو أساس سلوك الجميع . الشكر ليس تملقاً ولا مدحاً فلا شكر على واجب ولا يدل على وجود يد عليا تعطي ويد دنيا تأخذ بل هو اعلان لمساواة الأطراف جميعاً تحت مبدأ عام واحد هو الواجب وامكانية تحققه بالفعل(٢٦٤) .

٨ ـ الوحي . إن القول بأن اثبات الحرية يقتضي بالضرورة اثبات العقل والتمييز والحسن والقبح الموضوعيين وهذا يكون بالضرورة ضد الوحي الذي يعطينا صفات الأشياء وأحكام الأفعال ، هو قول نصفه حق ونصفه باطل . صحيح أن اثبات الحرية يقتضي بالضرورة اثبات العقل والتمييز ووجود الحسن والقبح صفات موضوعية في الأشياء ولكن ذلك لا يعارض الوحي لأن الوحي هو العقل والواقع ، هو القدرة على التمييز وهو قيم موضوعية وصفات في الأشياء . وهي حجة في نهاية الأمر تخرج من موضوع خلق الأفعال الى موضوع الحسن والقبح ، وتحل مسألة بالاحالة الى مسألة أخرى ، وتثبت شيئاً بشيء آخر يحتاج الى اثبات . فكون الوحي مصدر صفات الأشياء وليس العقل موضوع آخر يحتاج الى اثبات في مسألة أخرى هي مسألة العقل والنقل أو العقل والسمع أو الحسن والقبح(٢٦٥) . حتى ولو كان اثبات الحرية يتضمن اثبات العقل وأنه مصدر صفات الأشياء والتمييز بين الحسن والقبح كأساس للفعل الحر المختار فما العيب في ذلك ؟ هل لأن العقل أساس الفعل الحر المختار يُلغى هذا الفعل ويثبت الجبر ؟ يبدو أن اثبات الجبر يتضمن بالضرورة الغاء العقل لأن الجبر في الأفعال والاسرار في الافهام شيء

(٢٦٤) وإذا كان الايمان من الله وأنه مشكور عليه ، وإذا لم يفعل الفاعل شيئاً لم يجب شكره ، ونحن نشكره فوجب أن الايمان فيه ، المحيط ص ٤١٧ ـ ٤١٨ .

(٢٦٥) لو تعلقت هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صفاتها التي هو كونها شيئاً وعرضاً وحسناً وقبيحاً ، ومعلوم خلافه، الشرح ص ٣٧٣ ؛ انظر أيضاً الفصل الثامن عن العقل الغائي .

واحد . ان اثبات حرية الفعل للانسان لا تعني تغيير صفات الأشياء لأن الحرية قائمة على وجود صفات موضوعية في الأشياء يدركها العقل تجعل الفعل حسناً لصفات فيه وقبيحاً لصفات فيه كما أن الفعل في ذاته حسن وقبيح . ان انكار الحرية يقتضي بالضرورة انكار الحسن والقبح كصفتين في الأفعال يدركهما العقل(٢٦٦) . لا حرية بلا عقل ، ولا عقل بلا حرية . وكل اثبات لأولوية النقل على العقل هو قصد نحو اثبات الجبر والغاء الحرية ، وكل اثبات للجبر هو قصد نحو الغاء العقل . لذلك قام العدل على ركنين رئيسيين: اثبات الحرية والعقل، اثبات الانسان الحر والانسان العاقل .

٩ ـ العلم الشامل . ان العلم المطلق الشامل كصفة للوعي الخالص لا يمنع الحرية الانسانية من الوقوع . فالعلم المطلق كصفة مطلقة لموجود كامل كما ظهر في التوحيد تشخيص يقوم به الانسان في حالة الانفعال الشديد الناتجة عن الكرب والاحساس بالضياع والهزيمة والوقوع تحت الظلم والاضطهاد أو نتيجة لشعور بالزهو والانتصار والرغبة في تأكيد السلطة المطلقة على أساس من الشعور بالرهبة والخوف أمام سلطان مطلق . فالذات المشخص وصفاته المطلقة من فعل الشعور(٢٦٧) . ان العلم شيء والقدرة شيء آخر . يعلم الانسان أكثر مما يستطيع أن يقدر ، ويقدر أحياناً أكثر مما يستطيع أن يعلم . لا يوجد تطابق تام بين العلم والقدرة. العلم عام والقدر خاصة، العلم شامل والقدرة فردية، العلم لا نهائي والقدرة نهائية، العلم نظري والقدرة عملية. لا يمكن اذن الجمع بين العلم والقدرة

---

(٢٦٦) لو كان العبد محدثاً لأفعاله لصح أن يتصرف فيجعل الايمان كفراً والحسن قبيحاً ، المحيط ص ٤١٨ ـ ٤١٩ .

(٢٦٧) ما علم الله أنه يوجب كان واجب الوقوع . وما علم أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ولأنه لم يوجد رجحان الداعي امتنع الفعل فان وجد وجب ، الفصل ص ١٤٤ ؛ العلم بالسر والجهر والصدور يعني خلق الصدور ، الشرح ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦ ؛ حفظ كل المصائب في لوح محفوظ يعني كل الأنفس لا المصائب كأفعال ، الشرح ص ٣٨٥ .

(٢٦٨) تقول المجبرة: القدرة على خلاف المعلوم محال ، وأنتم قد جوزتم التكليف به فكيف منعتم أن يكلف الله الكافر وان لم يقدر عليه؟ ويرد القاضي :تكيف الكافر مع العلم أنه لا يؤمن يحسن ـ

أساساً(٢٦٨) . وعلى فرض اعطاء التوحيد وجوداً واقعياً في ذات بصفات كاملة لا يكون العلم بما يحدث في العالم بالضرورة نفياً للحرية أو تدخلاً فيها من قِبل هذا العلم لأن العلم نظر والارادة عمل . لا يعني كون أفعال الانسان معلومة من قبل أنها بالضرورة مفروضة عليه لأنه في هذه الحالة ماذا تكون صفة علم مطلق لا يقع بالفعل وغير مطابق للواقع ؟ وماذا يكون مصير العلم إن حدث الفعل الانساني على خلافه ما دام الفعل الانساني فعلاً حراً ؟(٢٦٩) وقد كانت هذه الحجة في عقيدة الجبر من قبل . فان اعتراض المجبرة :كيف يمكن فعل شيء مخالف لما هو معلوم ومقدور من قبل قائم على تشخيص عواطف التأليه في علم مطلق حاو لكل شيء ، له الأولوية على القدرة الانسانية في حين أن تحليل السلوك الانساني يؤدي الى اثبات القدرة وانكار أي قدر مسبق إلا قوانين التاريخ التي تعرف بالاستبار وبالخبرات الماضية . يحتوي الوحي على هذه القوانين معطاة من قبل ، وهو العلم المطلق الواقع بالفعل لا المتوهم(٢٧٠) . ولما كان الفعل الانساني واقعاً وكان العلم المطلق الشامل صفة مشخصة وقدراً مسبقاً غير واقع أدى الفعل الانساني الى العمل ضد عواطف التأليه ، وأصبح اثبات أولوية العلم الشامل كصفة مشخصة على الفعل الانساني الواقع يعمل ضد الغاية منه وهو اثبات عواطف التأليه وجعل المؤله المشخص صفات على البدل وهو مضاد للكمال . القدرة على خلاف المعلوم تجهيل

= لأن تكليفه بالايمان تكليف بما لا يطيقه ويقدر عليه . ويقول : اذن لن يكون الله قادراً على أن يقيم القيامة لعلمه أنه لا يقيمها ، الشرح ص ٤١٨ - ٤٢٠ .

(٢٦٩) تقول المجبرة : لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصح وقوعه منه . ولو صح وقوعه وجب أن يكون الله جاهلاً . ويرد القاضي : ممكن القدرة على الشيء ومعرفة الشيء دون اتيانه ، الشرح ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

(٢٧٠) للمجبرة أربعة شبهات تثبت أن القدرة على خلاف المعلوم محال أ ـ القدرة على خلاف المعلوم محال وأنتم جوزتم التكليف به وكيف منعتم من أن يجيز الله الكافر وان لم يقدر عليه ؟ ب ـ القدرة على خلاف المعلوم تجهيل لله ح ـ لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصح وقوعه منه ولو صح وقوعه لوجب أن يكون الله جاهلاً د ـ لو قدرنا أن يقع خلاف ما علم الله لزم أن يكون جاهلاً لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد والآن يعلم أنه موجود ، وهذان اعتقادان متضادان ، الشرح ص ٤١٨ - ٤٢١ .

للعلم المطلق المشخص للمؤله ولا يمكن رفع الاشكال إلا باثبات القدرة . ولكن وجود الرسالة وابلاغ الوحي يمنعان من أن تكون القدرة مجبرة من قبل وإلا ففيم كان الوحي وفيم كانت الرسالة(٢٧١) ؟

١٠ ـ القدرة . واعتبار كون الانسان قادراً ولكن المؤله المشخص أقدر منه لا ينفي قدرة الانسان على الاطلاق . فالمؤله المشخص كما ظهر في التوحيد خلق من الشعور الانفعال واسقاط منه ورغبته في تثبيت عواطف التعظيم والاجلال عن طريق التشخيص والتجسيم. وهذه العواطف نفسها ناشئة عن موقف نفسي واجتماعي غير سوي، موقف اضطهاد أو موقف تسلط فتصوره على أنه واقف للانسان بالمرصاد يتدخل في فعله ليس تفكيراً بل عودة للانفعال لطمس الفكر . وكون الانسان قادراً وغيره أقدر لا ينفي كون الانسان قادراً . ولا يوجد أي وجوب عقلي أو حسي ذهني أو واقعي على أن وجود غير قادر يمنع الانسان من أن يكون قادراً . الخلاف فقط في الدرجة وليس في النوع . ومع ذلك قد يكون الانسان بامكانياته العقلية والابداعية أقدر من الظواهر الطبيعية لأنه قادر على السيطرة عليها والتحكم في مسارها من خلال معرفته بقوانينها(٢٧٢) .

---

(٢٧١) ويرد القاصي على الحجة الرابعة بقوله : محال تجويز البدل على صفات الله ، فالله صادق ، الشرح ص ٤٢٠ ـ ٤٢١ .

(٢٧٢) فعل العبد ممكن مقدور لله لشمول قدرته ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد ، المواقف ص ٣١٢ ؛ قد ثبت أن الله قادر لذاته ، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ، ومن جملة المقدورات أفعال العباد فيجب أن يكون قادراً عليها ، الشرح ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ ؛ قد ثبت أن الله قادر على أن يقدرنا على هذه التصرفات فيجب أن يكون عليها أقدر كما أنه لما كان قادراً على أن يعلمنا هذه الأمور كان بها أعلم ، الشرح ص ٣٧٦ ـ ٣٧٨ ؛ لو كان الله هو الذي أقدرنا على الفعل وجب أن يكون عليه أقدر أي خالقاً له ، المحيط ص ٤١٦ ـ ٤١٧ ؛ القدرة على اختلاف الألسنة والألوان تشير الى الكلام البدني لا المعنوي . . . والقدرة على الرأفة والرحمة لا تدل دائماً على أنها من الله بل تكون أحياناً من غير الله . القدرة على الاحتمال والابقاء تشير الى الحركة البدنية لا الى القصد المعنوي ، الشرح ص ٧٨٥ ، ٣٨٧ ؛ فذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ، ولو أراد الله الانفراد وبأحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره . فوجوده على الحقيقة بقدرة الله ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلاً وجد الفعل بقدرة الله ، الأصول ص ١٣٤ .

وهـذا قياس صـوري خالص وليس قيـاساً علياً . هو قيـاس صـوري يبـدأ بافتراضات واحتمالات معبراً عنها بلو كـان فالنتيجـة التي تنتج منهـا نتيجة صـورية خالصة .كذلك مقياس صدقها اتفاقها مع المقدمة الافتراضية ودون أن تثبت شيئاً في الـواقع . ان جعـل المؤله المشخص قـادراً على مـا يقدر عليـه الانسان يجعله أيضـاً مكتسبـاً بالأفعـال ما دام الانسـان مكتسباً لهـا ، وهـو مـا ينـافي عـواطف التعـظيم والاجـلال . وليس هناك من يُقـدر الانسان عـلى فعله الا قـدرتـه وبـاعثـه وفكـره وغايته . فتلك هي العوامل التي تكوّن فعله . ولو كانت قدرته مستمدة من غيره لما كان قادراً بـذاته أو فـاعلاً بـذاته ولمـا كان صـاحب فعله ولما كـان السؤ ال ذاته قـد وُضع .

ويكون السؤ ال الآن : ما الغاية من الفعل الانساني ؟ اثبـات قدرة الانسـان أم اثبات قدرة غيره ؟ وأي القدرتين في خطر إذا نيل منها ؟ وإذا كانت قدرة الذات المشخص شاملَة قادرة على كل شيء فلم الحاجة الى اثباتها ونفي قدرة الانسان التي لا تستطيع أن تفعل أمامها شيئاً أو تبقى لحظة واحدة ؟ إن عدم قدرة الانسـان على كل شيء لا تعني أن هناك قدرة أعظم تقدر على ما لا يقدر عليه الانسان . فالقدرة الانسانية لها مداها وهو مدى الطاقـة ومدى الفعـل ومدى القـدرة . يقدر الانسـان على تغيير بناء الواقع الاجتماعي ، ففعله فعل انساني حيـوي وليس فعلاً طبيعيـاً . ولا يعني عدم قدرة الانسان على تحريك الجبـال أو إغراق الكـون عدم قـدرته عـلى الأفعال لأن القدرة لها مستواها ومداها . مستواها هو البناء الاجتماعي ومداها هـو الأثر . لا يستطيـع الانسان أن يغـير من قوانـين الطبيعـة ، أن يجعل الحـر بارداً أو البـارد حاراً أو المؤلم ملذاً أو الملذ مؤلمـاً أو أن يسقط الحجـر الى أعـلى أو أن يعيش السمـك خارج المـاء . ان الطبيعـة ، سواء كـانت الطبيعـة الخارجيـة أم الـطبيعـة الانسانية واحدة لها بناؤ ها. يمكن تصور المؤله قادراً على تغيير قوانين الطبيعة وقلب الحجر ذهباً والعصـا ثعباناً ولكن ذلك تخيل وانفعال ، وفكر بالتمني ، إمـا تعـويضاً عن عجز أمام الطبيعة أو تخويفاً برهبة السلطان . ومـع ذلك يستـطيع الانسـان من خلال العلم السيطرة على مظاهر الطبيعة واخضاعها لارادته . يمكنه حينئذ أن يـطير

في الهواء بالآلة وأن يسير فوق الماء بالآلة وأن ينزل إلى قاع المحيط بالآلة أيضاً طبقاً لقوانين الطبيعة وليس خرقاً لها . يمكنه أن يُهبط المطر وأن يجعل الحر بارداً والبارد حاراً بالتبريد والتكثيف . وأن يحول الحجر ذهباً بالضغط والعصى ثعباناً بالكيمياء فلا حدود لقدرة الانسان على الطبيعة . ووضع الحدود أمامه ايقاف لتقدم العلم واحباط مسبق لارادة الانسان . أما أفعال الشعور كاللذة والألم فيستطيع الانسان أن يجعل من المؤلم ملذاً بفعل التضحية والشهادة أو أن يجعل من الملذ مؤلماً إذا كان فيه فقدان الذات وضياع الكلمة وأذى الآخرين . يمكن أن يكون لقدرة الانسان أثر غير محدود بزمانه ومكانه . فأثر كبار الفلاسفة والعلماء والفنانين والقادة غير محدود . وما زالت الانسانية تسير بفعل السابقين وتحت أثرهم . هناك من البشر من أثر في تاريخ الانسانية الى الأبد كالأنبياء . حتى على فرض أن أثر القدرة الانسانية محدود فذلك لا يعني وجود قدرة أخرى أعظم وأجل وأسمى في مقدارها أن تدك الجبال وتجعل الأرض محيطاً والمحيط أرضاً وأن تشرق الشمس من المغرب وأن تغربها من المشرق فذاك قلب لقوانين الطبيعة الثابتة وهدم للعلم وانكار لاطراد العادات وزعزعة لثقة الانسان بالعالم وبفعله فيه ، ولا يكون تعبيراً إلا عن عاجز يود أن يرى الكون في قبضته بالتمني أو قاهر يود السيطرة على الآخرين بالارهاب أو الخديعة(٢٧٣) .

ولا تعني عدم قدرة الانسان على الاعادة أن الانسان غير قادر . فالفعل الانساني فعل موجه مقصود مسبب ، له غاية ونهاية . الرجوع الى الوراء انكار

---

(٢٧٣) لو قدر الواحد منا على ايجاد هذه التصرفات وأخرجها من العدم الى الوجود لوجب قدرتها على اعادتها بدليل أن الله تعالى لما قدر على الايجاد قدر على الاعادة ، الشرح ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ؛ لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل في الثاني ما أحدثه في الأول ، ومعلوم خلافه فإن من كتب حرفاً مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى ، الشرح ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ؛ لو كنتم المحدثين لأفعالكم لصحت الاعادة فان تعذرت كان المحدث هو القديم القادر على الاعادة . لو كان العبد مختاراً لصحت هذه الاعادة . ولما كان الله هو المحدث صحت منه الاعادة ، المحيط ص ٤١٢ - ٤١٣ ، ص ٤١٧ ؛ لو كان أحدنا محدث الفعل لصح منه أن يفعل المؤلم ملذاً والملذ مؤلماً كما صح من الله ،المحيط. ص ٤١٣ - ٤١٤ .

لغائية الفعل ولقصد الانسان ، والغائية جوهر الحياة ، والقصدية أساس الفعل . والتاريخ لا يرجع الى الوراء ، والتراكم الكمي يتحول الى كيف . الفعل الانساني بطبيعته فعل لا يتكرر لأنه فعل انساني أي فعل خلاق . والخلق الغني لا يتكرر لأنه مرهون بلحظة الخلق . الفعل الانساني بطبيعته فعل جديد ، والجدة في الخلق تعبير عن الحرية في الفعل ، ولو كان الانسان مجبراً لتكررت الأفعال لأنها تحدث بنفس القدرة المخلوقة وعلى نفس المنوال . ولا توجد أية ضرورة على الانسان حين يأتي بفعله تجعله قادراً على اعادته من جديد ، لا ضرورة عقلية أو حسية بل توجد ضرورة توجب النقيض . المؤله المشخص وحده هو القادر على الاعادة لأنه افتراض نظري وفكر بالتمني وتخيل حالة لا وجود لها . أما الانسان فإن ممارسته لفعله واقعة بالفعل . ومع ذلك فبعض الأفعال يمكن اعادتها بالممارسة . وتختلف درجة التكرار حسب مستويات الفعل . لو كان الفعل آلياً أمكن اعادته كالعامل الذي يقوم بنفس الفعل آلاف المرات إذ تحول الفعل لديه الى طبيعة ثانية ، وإذا لم يحدث التكرار في الفعل الآلي فإنه لا يدل بالضرورة على نقص في القدرة بل على نقص في التمرين والتعود والممارسة أو على نقص في الآلة . أما الفعل البدني فإنه ممكن تكراره . قد لا يكون نفس الفعل من حيث الحركة الطبيعية ولكنه يكون نفس الفعل من حيث الدلالة . يمكن مثلاً كتابة نفس الحروف آلاف المرات والسير بين نقطتين عشرات المرات، ويكون الفعل في نفس المرة هو نفس الفعل ، نفس الحرف أو نفس المسافة. ولكنه قد لا يكون الحرف تماماً هو نفس الحرف من حيث الرسم ، وقد لا تكون الخطوة تماماً هي نفس الخطوة من حيث المسافة . ولكن هذه الفروق المكانية لا دلالة لها على الفعل ومصدره وهو الانسان القادر الحر . والاعادة فرع على مبدأ ، ومن يثبت الفعل يثبت التولد . الاعادة ممكنة لأن الفعل ممكن أولاً . ومن قدر على الفعل الأول يقدر على الفعل الثاني . وقد استعمل الفكر الديني الالهي هذا التحليل لاثبات البعث باثبات الخلق . فالقدرة على الخلق تتضمن القدرة على البعث لأن القادر على الفعل أولاً يكون أقدر على اعادته ثانياً . والقول باستحالة الاعادة مبني على أن العلم لا بد وأن يكون علماً بالتفاصيل . وهذا غير لازم فالاعادة ممكنة بفعل الممارسة عندما يتحول الفعل الأول الى طبيعة

ثانية . كما تصح الاعـادة من المؤله المشخص لأنـه عالم بكـل شيء وقادر عـلى كل شيء .

ولا يعني فـرض أن قدرة الانسـان مخلوقـة معـه فهـو أيضـاً مخلوق أن أفعـال الانسـان مخلوقة لأن خلق القـدرة لا يستلزم بالضـرورة خلق الأفعـال . يمكن خلق قدرة قادرة خالقة حرة في الانسان الذي هو محقق قدرته في أفعاله . ولا يعني اعتبار المؤله المشخص مالكـاً لكل شيء بمـا فيه الانسـان وفعله نفياً لقـدرة الانسان . ان القول بأن المؤله المشخص مالكاً لكل شيء مجـرد عبارة تعبـر عن عواطف التعـظيم والاجلال . والمعاني والحقائق والوقائع لا تثبت بالعبارات والألفاظ(٢٧٤) . ولا يعني اثبات كون الانسان قادراً أنـه يسلب الآخر حـريته أو يشـاركه فيـما ليس له بـل ان القادر على أفعاله هـو المحقق لها . وهـذا أيضاً ينفي بـالضرورة أن يشـارك آخر في أفعاله إلا من مشاركة الجماعة والعمل المشترك داخل الجماعـة أو الحرب(٢٧٥) . لا يعني اختـلاف الألسنـة والألـوان وجـود قـدرة مشخصـة خـارجيـة جعلت الألـوان والألسنـة متباينـة على هـذا النحو . فتبـاين الألوان يـرجع الى درجـة بعد الجمـاعـة البشرية عن الشمس ، وتباين الألسنة يرجع الى اختلاف نشأة اللغة حتى لو كـانت لغة الوحي توقيفاً . لقد حدث ذلك مرة واحـدة ولم يتكرر بـوجود أول انسـان على الأرض ، وهذا الحال ليس حالنا ، تمني بقية البشر(٢٧٦) .

وما المقصود في النهاية ؛ نفي قدرة الانسان من أجل رفض مشاركة أحد مـع المؤلـه المشخص في فعله أم اثبـات قـدرة الانسـان ورفض مشـاركـة أي أحـد مـع الانسان في فعله ؟ ما المطلوب في النهاية ؟ اثبات قـدرة الانسان حتى لـو كان ذلـك بنفي قـدرة الغير أم قـدرة غيره حتى ولـو كان ذلـك بنفي قـدرة الانسـان ؟ حـريـة

---

(٢٧٤) الله مالك كل شيء بما فيه أفعالنا ومن ثم فهو قادر عليها فعـلاً له وخلقاً من جهته ، المحيط ص ٤١٦ .

(٢٧٥) لو كان العبد محدثاً لأفعاله لكان مثل الله مشاركاً له . وهذا يقتضي التمانـع ، المحيط ص ٤١٥ - ٤١٦ .

(٢٧٦) الشرح ص ٣٨٥

الانسان أم حرية غيره حتى ولو كان ذلك بالقضاء على حرية الانسان ؟ وكيف تثبت ارادة الانسان وقدرته وفعله وحريته مع قرار مسبق بأنه لا شيء مخلوق له الخيار في أمره في عالم ليس له ؟ وإذا كان القرار المسبق هو الحل فلماذا وضع السؤال ؟

حـ ـ القدرة والاستطاعة . تُثبت نظرية الكسب القدرة باثبات التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية . وتُثبت القدرة كواقعة للانسان كما تثبتها تجربة الفعل الحر . ولكن نظرية الكسب لا تجعل القدرة من نفس الفاعل بل من مصدر خارجي . وترفض احالة التفرقة الى ثبوت الإرادة أو البواعث أو صفة في الجارحة أو بنية مخصوصة . ولكن ما فائدة اثبات قدرة للانسان ثم نفي أن الانسان مصدرها . إن ذلك كمن يعطي شيئاً بيد ويأخذه باليد الأخرى . يُثبت الكسب الاستطاعة ولكنه لا يجعلها من الانسان بل من مصدر خارجي(٢٧٧) .

والقدرة في الكسب صفة متميزة عن البدن لأنها من خلق فاعل خارجي . ليس المزاج أو الاستعداد البدني بل صفة توجد في البدن دون أن تكون هي البدن ، صفة مخلوقة من الخارج ، والحقيقة أن القدرة مجموع الاستطاعات البدنية والنفسية والاجتماعية لأن الفعل مرهون بالبدن وبالباعث والموقف الاجتماعي في آن واحد(٢٧٨) .

وقد يُشار الى القدرة أحياناً بلفظ آخر أخص وهو الاستطاعة ، والاستطاعة مخلوقة في الانسان من الخارج مثل القدرة . الانسان مستطيع باستطاعة هي غيره . وهذا يماثل ما يُقال في الفكر الديني الالهي من اثبات ذات المؤله المشخص واثبات صفات هي غيره . وهذا غير صحيح فاذا كان العجز تقيّد من القدرة فكون الانسان عاجزاً مرة لا يعني أنه مستطيع باستطاعة غيره بل لآفة في الجارحة أو لضعف في الباعث أو لعدم وجود باعث على الاطلاق أو لتقييد حركته . ولو كان ذلك كله يسمى الغير يكون الغير مرتبطاً بالبدن أو بالنفس أو بالذهن ، وذلك ليس

---

(٢٧٧) الارشاد ص ٢١٥ ـ ٢١٦ ؛ الانصاف ص ٧ ؛ الفصل ص ٣ ص ٤٠ .

(٢٧٨) معالم ص ٧٨ ـ ٧٩

خارجاً عن الانسان(٢٧٩) . ولم تعرض عقيدة الجبر لموضوع الاستطاعة لأنه ينكر أن يكون للعبد استطاعة فهو مجبور في أفعال الشعور الداخلية والخارجية(٢٨٠) .

ثم تتصف القدرة أي الاستطاعة ، بأهم ما يميز الكسب وهو أنها لا توجد فقط من الخارج الى الداخل ، من الله الى الانسان ولكنها توجد أيضاً في لحظة الفعل وساعة وقوعه لا قبله ولا بعده . ما دامت القدرة ليست من الفاعل لا من الارادة ولا من البواعث ولا من العضو فليس لها وجود سابق على الفعل بل توجد في لحظة الفعل مع الفعل(٢٨١) . وما دامت القدرة تحصل مع الفعل فإنه لا يجوز الترك . ومن ثم يصبح الفعل ضروري الحصول ويكون الانسان مجبراً على الفعل . لذلك كانت القدرة في الجبر أيضاً مع الفعل ، أي مقارنة القدرة لمقدورها(٢٨٢) . الله وحده هو الذي تتقدم فيه القدرة على الفعل وكأنه معتزلي ! وكما لا تتقدم القدرة المقدور فكذلك لا يتقدم العجز المعجوز . العجز قائم بالعاجز ولا يتقدم عليه(٢٨٣) . والحجة في ذلك أن الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين . العرض يجيء ويذهب ، يوجد ويعدم ، وهو ليس كالجوهر ، قائم بذاته . لذلك توجد القدرة ساعة التكليف لا قبله(٢٨٤) . والحقيقة أن صلة القدرة

---

(٢٧٩) ان قال قائل : لم قلتم إن الانسان يستطيع باستطاعة غيره قيل له : لأنه يكون مرة مستطيعاً ومرة عاجزاً كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم ، وتارة متحركاً وتارة غير متحرك . فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره . وكما وجب أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقته لم يوجد إلا وهو مستطيع .فلما وجد مرة مرة مستطيعاً ومرة غير مستطيع ثبت أن استطاعته غيره ، اللمع ص ٨٣ .

(٢٨٠) البحر ص ٣٧ ، ٤٧

(٢٨١) الانصاف ص ٤٦ ـ ٤٧ ؛ النسفية ص ١٠٣

(٢٨٢) الشرح ص ٤٠٠ ؛ عند المجبرة القدرة مقارنة للفعل . فأحدنا لا يجوز أن يكون محدثاً لتصرفه . ولما كان الله محدثاً على الحقيقة كانت قدرة الله متقدمة لمقدورها غير مقارنة له ، الشرح ص ٣٩٦ .

(٢٨٣) الارشاد ص ٢٢٢ ؛ المعالم ص ٨٢ .

(٢٨٤) الملل جـ ١ ص ١٤٤ ؛ ولأن القدرة الحادثة لو تقدمت على الفعل لوجد الفعل بغير قدرة لأنها عرض والعرض لا يبقى ، الانصاف ص ٤٧ ؛ وعند المعلومية (العجاردة الخوارج) كذلك ، مقالات=

بالفعل ليست صلة عرض بعرض . فالقدرة توجد قبل الفعل أو معه عندما يُعزم الأمر وتجتمع الطاقة ويبدأ التنفيذ . فالصلة بين القدرة والفعل صلة عضوية حركية ، وليست صلة علة بمعلول . وبالتالي يستحيل وجود المعلول بلا علة أو العلة بلا معلول . وقد تكون الاستطاعة مع الفعل بأن يقرر الانسان بناء على حريته فعل شيء ثم تنشأ الاستطاعة من قدرة الانسان على الخلق ، ومن حدوث ما لا يمكن التنبؤ به ، وهو دليل آخر على الحرية . الأول هو القرار حتى على ضعف الامكانيات والثاني حدوث استطاعة غير متوقعة أثناء اتيان الفعل . فحدوث الاستطاعة مع الفعل قد يكون من فعل الحرية . وحدوث قدرة غير متوقعة وقوة غير محسوبة تقوي العمل وتعمل على تحقيقه على أكمل وجه(٢٨٥) . ولماذا تكون الاستطاعة في اللحظة ؟ لماذا لا تكون في الزمان ؟ لماذا تكون في الحال ولا تكون في الديمومة ؟ لماذا لا يكون القادر على شيء في لحظة قادراً عليه في كل لحظة ؟

قد يكون الفعل اللحظي ليس أدل الأفعال على ممارسة الانسان حريته . الفعل اللحظي قد لا يتكرر وهو الفعل الذي يحدث في ظروف قد تكون عفوية . الفعل الحر هو الفعل الدائم الذي يحدث نتيجة لتدبر ووعي وقدرة على الاستمرار في كل لحظة ، لا تنتهي قدرته ولا يتوقف باعثه ، ولا تغيب غايته .

وهناك عدة حجج أخرى تفصيلية تقدمها الأشاعرة لاثبات وجود الاستطاعة مع الفعل . وهي كلها حجج خاطئة إما من حيث الصورة أي الجدل أو من

= جـ ١ ص ١٦٦ ؛ الفرق ص ٩٧ ؛ مقالات جـ ١ ص ٥٢ ، وكذلك الأمر عند الخازمية (العجاردة الخوارج) وأهل السنة ، الفرق ص ٩٤ ؛ مقالات جـ ١ ص ١٧٤ .

(٢٨٥) ظهرت الاستطاعة مع الفعل عند بعض القائلين بالحرية مثل المعتزلة والخوارج ؛ مثلاً الجبائي ، مقالات جـ ٢ ص ٩٢ ـ ٩٣ ؛ الاسكافي ، مقالات جـ ٢ ص ٩٣ ؛ ابن الراوندي ، مقالات جـ ١ ص ١٧٥ ، وعند فريق من الاباضية ، مقالات جـ ٢ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ ؛ الفرق ص ١٠٥ ، وعند النجار وبرغوث المريسي والعطوي وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير ، وجماعة من المرجئة ، الفصل جـ ٣ ص ١٨ وعند زرقان ، مقالات جـ ١ ص ١٢ ؛ وعند فريق من الزيدية ، الاستطاعة مع الفعل قبل الفعل ، مقالات جـ ١ ص ١٤٠ .

حيث المضمون أي المعنى أو الشيء. فكثيراً ما تكون الحجة المقدمة لأثبات أن الاستطاعة مع الفعل هي نفسها المطلوب اثباته ، ويكون الفكر كله مصادرة على المطلوب . مما يدل على أن الفكر هنا مجرد انفعال يريد اثبات ذاته سواء كمقدمة أو كنتيجة أو أنها محاولة فقط لتفنيد الموقف المعارض ، الاستطاعة قبل الفعل ، وهو المعروف باسم برهان الخلف(٢٨٦) .

وقد يقال إن امتناع وجود الاستطاعة قبل الفعل هو أنها لو كانت كذلك لزاحمت قدرة المؤله المشخص الموجودة قبل الفعل . ولما كانت قدرة الانسان أقل اجلالاً وعظمة فمقدارها ألا توجد إلا في لحظة اتيان الفعل عندما تسمح لها القدرة الأعظم بذلك وتفسح المجال لها . والحقيقة أن هذا تفكير انفعالي خالص يريد اثبات أولوية قدرة المؤله المشخص على قدرة الانسان وقدمها وتقدمها عليها . وكيف تكون هناك قدرتان قديمتان موجودتان ومتساويتان ؟ ولما كانت الكفتان غير متساويتين بين القدرة الالهية والقدرة الانسانية ، والانسان لا يقوى على الوقوف أمام الله ، اقلالاً للذات ، واكباراً للغير لم يكن له استطاعة سابقة على الفعل . والسؤال هو : هل فعل الانسان مشروط بالقدرة الالهية أم أن القدرة الالهية ذريعة للسيطرة عليه من السلطة السياسية المدنية أو الدينية ؟ والحقيقة أن تقدم القدرة الانسانية لا يعني بالضرورة بل يعني تقدم القدرة فقط ووجودها كامكانية تتحقق ساعة القرار باتيان الفعل(٢٨٧) .

ولا يقال إن القدرة عون على الفعل وبالتالي فهي مقارنة لأن القدرة ليست

---

(٢٨٦) ومما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل ان من لم يخلق الله له استطاعة محال أن يكتسب شيئاً . فكما استحال أن يكتسب الفعل إذا لم تكن استطاعة صح أن الكسب انما يوجد لوجودها . وفي ذلك اثبات وجودها بالفعل ، اللمع ص ٩٦ - ٩٧ ؛ الاستطاعة فعل الله وأنه لا يفعل أحد خيراً ولا شراً إلا بقوة أعطاه الله اياها ، الفصل جـ٣ ص ٢٤ .

(٢٨٧) حجة الجويني لاثبات استحالة تقدم الاستطاعة على الفعل عن طريق استحالة تسلسل الحوادث والقدرات الى ما لا نهاية ، وضرورة وجود قدرة قديمة كما هو الحال في دليل الحدوث . فيقول مثلاً : الحادث في حال حدوثه مقدور بقدرة قديمة ، الارشاد ص ٢١٨ - ٢١٩ .

عوناً بل هي تمكين وارادة . ينشأ العون من تحقق شروط الفعل كالصحة البدنية وصدق الباعث وكمال الغاية وعدم الموانع البدنية أو النفسية أو الاجتماعية . وكيف يتأتى الفعل وقدرته مقارنة له وليست سابقة عليه ، وحساب القدرات السابق على تحقيق الفعل شرط لاتمامه وقرار تحقيقه ؟ قد تكون القدرة المقارنة عمياء ان نشأت وقت الفعل ، أكبر من الفعل فتتجاوزه أو أقل منه فلا يتحقق الفعل(٢٨٨) .

ان اثبات الاستطاعة مع الفعل بحجة أن العلة لا تكون إلا مع معلولها لا قبلها غير صحيح لأن العلة تكون موجودة قبل معلولها . والانسان هو الذي يسبب فقط اتصال العلة بالمعلول . العلة باقية قبل المعلول كما أن الاستطاعة باقية قبل الفعل . ولا يعني ذلك تقدمها المطلق وبقاءها الأبدي بل هو بقاء مشروط بحياة الانسان وبقدرته على الفعل ، قدرته البدنية والنفسية والذهنية وحضور الباعث ووضوح الفكر والغاية وامكانية العمل الحركي(٢٨٩) فان قيل : لما كانت الدلالة مقارنة للمدلول ، وصحة الفعل دلالة على القدرة كانت القدرة مقارنة للمقدور، يكون المثل هنا مختلفاً في حالة الكسب فليست كل دلالة مقارنة للمدلول بل قد تكون متقدمة عليه . فدلالة الغمام سابقة على وجود المطر(٢٩٠) .

أما القول بأن القدرة قدرة على شيء ومن ثم لزم كونها مع الفعل لا سابقة عليه فإنه يكون انكاراً للتفرقة بين الممكن والواقع ، بين القوة والفعل . صحيح أن القدرة قدرة على شيء ولكن قد تكون هذه القدرة ممكنة وليست قائمة بالفعل . فالقادر على الحركة قادر عليها وإن لم يتحرك . والقادر على الكلام قادر عليه دون أن يتكلم . ولا يتم الفعل فجأة بناء على قدرة مخلوقة فجأة وإلّا كان الانسان يسير في هذا العالم نطاطاً ! وكيف يمكن تصور الفعل الانساني معدوماً إلا إذا حلت فيه

---

(٢٨٨) ليست القدرة عوناً بل تمكين وارادة ، الشرح ص ٤٣٠ - ٤٣١

(٢٨٩) الاستطاعة علة الفعل ولا تكون إلا معه ، مقالات جـ٢ ص٧٠ ؛ الحكم في حاله ثبوته تقارنه العلة الارشاد ص ٢٢٠ - ٢٢١ ؛ ويرفض عباد بن سليمان ذلك فان العلة لا تكون مع معلولها ، والاستطاعة ليست علة ، مقالات جـ٢ ص ٧٠ .

(٢٩٠) المعجزة دلالة على النبوة ومتقدمة عليها ، الشرح ص ٤٢٧ - ٤٢٨ .

القـدرة فتجعله موجـوداً وكأن الانسـان قطعـة من جماد لا تـدب الحيـاة فيـه إلا إذا لاحقتـه القدرة عـلى دفعات كـطلقـات رصـاص(٢٩١) ! وهنـاك فـرق بـين القـدرة والبـاعث . فالقـدرة سابقـة على الفعـل ولكن الباعث أو السبب هـو الـذي يجعـل الفعل يتحقق في هذه اللحظة أو في تلك . كما أن الغاية باقية بعـد الفعل ، يصب فيها الفعل بعد أن يتحقق(٢٩٢) .

والقول بأن الفعل يحتاج عند الصحة الى أمر يحتاج بـدوره عند الـوقـوع إلى أمـر متجدد وبـالتالي يحتـاج الفعل الى قـدرة متجددة كـما هو الحـال في الكسب غير صحيح لا في حالة المشبَّه به ولا في حالة المشبَّه . فطلب تكرار الأمـر عند كـل فعل مستحيل عملاً وغـير وارد نظراً . يصـدر الأمر مـرة واحدة . ومـا لم يأت أمـر آخر بالغائه أو بأمر آخر بديل لظل الأمر الأول سائر المفعول كما هـو الحال في الـواجبات الشرعية وفي التكليف بوجه عام . وهل يحتاج كل فعل انساني لكـل فرد من أفـراد البشر الى أمر متكرر يصدر لكل فعل ولكل فرد وكأن العالم هـو مجموعـة من الأفراد ومسلسلة من الأفعـال لا رابط بينها ، وكـأن الاستغراق والكليـات لا وجود لهـا في الحياة الانسانية . وبالرغم من أن التمثيل واقـع في الحياة الانسـانية بـدليل اعتمـاد الحجة عليه إلا أنه يخطىء في الجمع بين أمرين . فالصحة والأمر لا جامع بينهـما . وحتى لو صح التمثيل فالمؤله المشخص ، وهو الكـامل ، لا يحتـاج الى اصدار أمـر متكرر ، فعله علم كلي كما يقتضيه كمـال العلم بالنسبـة للعلم الانساني الجـزئي . ولـو احتاج الى تكـرار الأمر لـوجب قدم الارادة ومن ثم قـدم العالم . وكيف تتعلق الارادة بالنواهي في حين أن الارادة لا تتعلق بنفي ؟ هذا يـدل على أن الأمـر الأول لا يحتاج الى أمر زائد متجدد(٢٩٣) .

ولا تؤدي بالضرورة التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركـة الاختياريـة الى

---

(٢٩١) الارشاد ص ٢١٩ - ٢٢٠

(٢٩٢) يقرب الأشعري المثل باستطاعة طلاق المرأة واعتاق العبد ، اللمع ص ١٠٣ .

(٢٩٣) جمع بين أمرين من غير علة تجمعها . . . لا يحتاج الله الى ذلك . . . لو احتاج الى الارادة لوجب قدم العالم . . . لا تتعلق ارادة بنفي . . . لا احتياج الى أمر زائد ، الشرح ص ٤٢٢ .

أن القدرة قد تفارق الأولى بينما فارقت الثانية . لا تثبت هذه التفرقة مقارنة القدر قدر إثباتها وتقدمها . وليس اثبات المقارنة بأولى من اثبات المفارقة فكلاهما واقع . وليس لأحدهما حجة زائدة على الآخر . والقول بأنه يستحيل وقوع الفعل عند عدم القدرة وبالتالي يجب الفعل عند وجودها فالاستحالة والوجوب طرفا نقيض لا يمكن الجمع بينهما هو خلط بين الصحة والوجوب . فنقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجوب . إذا كان الانسان قادراً على فعل يصح منه الفعل ولا يُوجَب بتدخل قدرة خارجية مقارنة للفعل(٢٩٤) . أما القول بأنه لو استحال الفعل بالقدرة في الحال فإن هذه الاستحالة لا ترجع الى القدرة لأنها موجودة ولا الى المقدور لأنه مقدور بل لاستحالة المقارنة مما يثبت عدم الارتباط الضروري بين القدرة والمقدور وبالتالي تنتفي القدرة قبل الفعل ، وتحل فيه وقت وقوعه ـ هذا القول يتحدث عن استحالةٍ افتراضية وليس استحالة واقعة بالفعل . فما دامت القدرة موجودة ، وما دام المقدور داخل حدود الطاقة ، وامتنعت الموانع فلا استحالة هناك ، ولا حاجة الى قدرة مقارنة تجعل الفعل واقعاً . وان استحال الفعل فاما لأنه لا قدرة هناك أو لعدم وجود باعث أو غاية أو لوجود مانع بدني أو نفسي أو اجتماعي . ولا تعني الاستحالة في الحال الاستحالة في كل حال بدليل الفعل المتولد . هناك أحكام عقلية عديدة في الاستحالة قد لا تطابق استحالة فعلية . فاستحالة المؤله المشخص على فعل ما لم يزل استحالة تنال من الاطلاق وإن كانت حكماً . ومع ذلك فلا شيء يحدث بلا سبب . وإن استحال الفعل فهناك سبب للاستحالة وإن لم يكن بالضرورة حكماً عقلياً ، فالأحكام العقلية هي نفسها علل واقعية(٢٩٥) .

والقول بأنه لو جاز الفعل بالقدرة المتقدمة لجاز بالقدرة المعدومة بل ويجوز في حالة العجز قول مستحيل وافتراض نظري صوري صرف لأن الفعل لا يجوز بقدرة

---

(٢٩٤) الحركة الاختيارية تتقدمها القدرة ، الشرح ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣ ؛ نقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجوب ، الشرح ص ٤٢٣ .

(٢٩٥) الاستحالة في الحال لا تعني الاستحالة في المستقبل . . هناك استحالة في الله على فعل ما لم يزل الشرح ص ٤٢٩ .

معدومة خاصة إذا كان الفعل الأول . أما الفعل المتولد فإنه يجوز بقدرة معدومة لأن القدرة في هذه الحالة وإن عدمت من ناحية البدن والمباشرة فانها تظل باقية من حيث المعنى والأثر ، والقدرة هي الأثر(٢٩٦) .

فإن قيل : لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها في وقت لجاز أن تكون متقدمة في أوقات كثيرة ، وهذا يقتضي التكليف والاحترام وعدم استحقاق المدح والذم قيل إن التقدم بأوقات كثيرة مشروط بحياة الانسان . فالقادر على الفكر لا تتقدم قدرته حتى ترجع الى عهد الصبا . والقادر على الحركة لا تتقدم قدرته حتى ترجع الى المهد . ان القادر على الفعل تتقدم قدرته في الحقيقة في دور حياته المحقق لهذا الفعل . فالتكليف مشروط بالحياة ، واستحقاق الذم والمدح مشروط بتحقيق الأفعال المشروطة بالانسان الحي(٢٩٧) . يكفي تقدم القدرة المعينة على الفعل الخاص في موقف معين وليس افتراض أمور نظرية لا وجود لها إلا افتراضاً وكأن الفكر الديني مهمته تبخير الوقائع والقضاء على الأفعال لحساب القدم المطلق والبقاء المطلق والتسلسل الى ما لا نهاية من البداية أو من النهاية .

ان احتياج الفعل الى القدرة ليس كاحتياجه الى الآلة حيث تجب فيها المقارنة لأن الآلات تنقسم الى متقدمة ومقارنة . وليس تمثيل القدرة بالآلة المقارنة أولى من تمثيلها بالآلة المتقدمة(٢٩٨) . كما أن القول بتقدم القدرة لمقدورها يوجب انقطاع الرغبات عن المؤله المشخص وذلك بخلاف رغبات المسلمين التي لا تنقطع بل تكون ممتدة حتى المؤله المشخص خلط بين العلة الفاعلة والعلة الغائية . القدرة علة فاعلة . صحيح أن الفعل يتحقق بمجموع علل فاعلة وغائية ولكن القول بتقدم العلة الفاعلة لا يعني بالضرورة انقطاع العلة الغائية . بل ان العلة الغائية هي المحرك للعلة الفاعلة لما كان الانسان مجموعة من الغايات تنظمها غاية واحدة .

---

(٢٩٦) الجواب بالنفي أما إن وجدت وعدمت فنعم وذلك هو التولد ، الشرح ص ٤٢٤ .

(٢٩٧) عند أبي علي لا يجوز خلق القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند مانع . وعند أبي هاشم والقاضي يجوز خلق القادر بالقدرة من الأخذ والترك ، الشرح ص ٤٢٤ - ٤٢٦

(٢٩٨) الآلات تنقسم الى متقدمة ومقارنة ، الشرح ص ٤٢٦

يحدث كل ذلك في حياة الانسان وبدون حياة الانسان لا يكون هناك فعل أو غاية . وان تخيل حياة مطلقة تمتد فيها الغايات الى ما لانهاية مجرد فكر بالتمني ، تضحية بالواقع في سبيل الممكن ، وقضاء على النسبي في سبيل المطلق(٢٩٩) .

وإن قيل : لو كانت القدرة صالحة للضدين لما كان أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر مخصص وبالتالي خلق القدرة للاتيان بأحد الضدين دون الآخر كما هو الحال في الكسب هو هذا الأمر المخصص فإن ذلك القول لا يعني بالضرورة خلق قدرة مقارنة تجعل أحد الضدين واقعاً دون الآخر بل يعني وجود أمر مخصص وهو الباعث على تحقيق أحد الفعلين . والباعث موجود دون حاجة إلى أمر زائد . تُحدث القدرة مع الباعث الأثر ولا تحتاج إلى شيء آخر توجد به لأنها لا تحدث على سبيل الايجاد بل على سبيل التأثير(٣٠٠) . ولا يُقال إن المتعلقات بالاغيار مشتركة في أنها لا تتعلق بالضدين ، ولما كانت القدرة متعلقة بالاغيار فإنها لا تتعلق بالضدين وبالتالي تكون مقارنة للمقدور كما هو الحال في نظرية الكسب وذلك لأن تعلق القدرة بالضدين جائز . ولكن وقوع أحد الضدين دون الآخر لا يتعلق بالقدرة وحدها السابقة على الفعل بل أيضاً بالباعث الصاحب للفعل وبالغاية التي يهدف اليها الفعل(٣٠١) .

ان الأفعال المتماثلة والمختلفة والمتضادة ، كلها منها يحتاج في نظرية الكسب الى قدرة خاصة . فالقدرة الواحدة في الكسب لا تكون على ارادتين أو حركتين أو مثلين لأن كل قدرة مصاحبة لفعل ، وكل فعل يحدث بقدرة . وما دام الانسان قدر على الفعل مرة فإنه لا يقدر على فعل آخر مشابهاً له ومساوياً إياه إلا بقدرة أخرى . وهكذا يحتاج الانسان في كل مرة يفعل فيها فعلاً الى قدرة جديدة . لا توجد الحركتان في لحظة واحدة لأنها تكونان إما حركة واحدة أو حركتين متضادتين فان

---

(٢٩٩) القدرة تنتفي بعد الوجود ، الشرح ص ٤٦٢ - ٤٢٧

(٣٠٠) القدرة ليست على سبيل الايجاد بل على سبيل التأثير والاختيار فلا احتياج الى أمر زائد ، الشرح ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .

(٣٠١) التعلق بالضدين جائز . . . اختلاف الأغيار من جهة التعليق ، الشرح ص ٤٣٠ .

كانتا حركة واحدة امتنع التماثل وإن كانتا متضادتين وقعت احداهما دون الأخرى لأن القدرة لا تتعلق بالضدين ولا تقعان واحدة تلو الأخرى لأن القدرة لا تبقى في الزمان ولا توجد إلا في اللحظة . تقع حركة واحدة بقدرة واحدة في لحظة واحدة . وتحتاج الحركة الثانية الى قدرة ثانية في لحظة ثانية . والحقيقة أن هذا التصور كله للتماثل والاختلاف والتضاد في الأفعال على ما تعرضه نظرية الكسب ينافي الحس والمشاهدة والعادة ويضاد التعلم والممارسة التي يتحول فيها الفعل بالتكرار الى طبيعة ثانية . صحيح أن الجدة في الفعل أكثر اشراقاً وحيوية من الفعل المتكرر ولكن هذه الجدة مرتبطة بتجدد الباعث نفسه وحضور لغاية ماثلة باستمرار والشوق الى الفعل الذي يحقق رسالة الانسان وغايته(٣٠٢) .

وكما لا تقع المتماثلات في الكسب بقدرة واحدة فالأولى ألا تقع المختلفات وإلا لاستطاع الانسان بقدرة واحدة أن يفعل كل شيء . وهذا افتراض محض لأن قدرة واحدة لها مداها ، وكل فعل يحتاج إلى قدرة مساوية له حتى يتم الفعل فلا يمكن رفع حجر باصبع واحد ولكن يمكن رفعه باليد(٣٠٣) .

وكما أن القدرة الواحدة في الكسب لا تقدر على المتماثلات والمختلفات فإنه أولى بها ألا تقدر على المتضادات. فالقدرة على شيء ليست قدرة على ضده لأن كل قدرة تحتاج الى قدرة خاصة في وقت الفعل ، ولأن القدرة قدرة بشيء ولا بد من تعلقها بمقدور . والمقدور لا يكون مقدورين وإلا كانت هناك قدرة بلا مقدور أو فاعل بلا فعل وهو محال . وإذا كانت القدرة مقارنة للفعل فالمقارنة لا تكون للضدين والا لاستحال الفعل ومن ثم كانت المقارنة لأحد الضدين فحسب . والخطأ هنا عدم التفرقة بين الممكن والفعل . فهناك قدرة ممكنة وإن لم تكن متعلقة بفعل . فإذا تحققت القدرة تعلقت بفعل . وعندما يتحقق أحد الضدين فمعنى ذلك أنه تحقق طبقاً للباعث الأقوى . وتتحدد قوة الباعث بالفكر والغاية ودرجة

---

(٣٠٢) هذا هو دليل الأشعري ، اللمع ص ٩٦ ؛ حاشية الخيالي ، حاشية الاسفرايني ص ١٠٥

(٣٠٣) لو تعلقت قدرة واحدة بكل ما يصح أن يكون في مقدور العبد لوجب أن تكون القدرة القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع العلوم والارادات ونحوها من المقدورات ، الارشاد ص ٢٢٣ .

التمثل له . أما أفعال النائم والساهي فإنها ليست أفعالاً لأنه ينقصها الروية والتدبر والقصد والغاية . وإذا وقع فعل الارادة دون الكراهية أو فعل الكراهية دون الإرادة فلاختلاف الباعث والغاية والفكرة أي لاختلاف الأساس النظري للفعل أو إن شئنا لاختلاف القيمة . لا تعني القدرة على الضدين القدرة على متناقضين طبيعيين كالسواد والبياض بل القدرة على فعلين مختلفين في القيمة من حيث الشرف كالظلم والعدل ، أو القهر والتحرر . وهذا هو مناط الحرية ، التحرك بين سلم القيم واتباع أعلاها أي أوسعها مدى وأكثرها تحقيقاً لكمال الطبيعة وإذا كانت القدرة بالضرورة متعلقة بأحد الضدين استحالت الحرية(٣٠٤) . لذلك في الجبر أيضاً القدرة غير صالحة للضدين لمقارنة القدرة بأحدهما ضرورة ووجوباً . ولا ينفع تجويز البدل في الأفعال لاثبات قدرة الانسان لأن البدل لا يجوز في الماضي الذي تم . بل في الحاضر المستدرك أو في المستقبل المنتظر الذي لم يتم . وما فائدة حرية في الماضي الذي وقع ؟ ولماذا يكون أحدهما أولى بالوقوع من الآخر ؟ وما المخصص ؟ أليس ذلك كله تكليفاً بما لا يطاق(٣٠٥) ؟

ولا تفيد التفرقة بين نوعين من القدرة البدنية مثل الصحة وسلامة

---

(٣٠٤) عند الأشعري لا تصلح القدرة للضدين ، معالم ص ٨٠ ؛ والدليل على وجود القدرة عند مقدورها والضد غير موجود بعد ، والقدرة لا يجوز أن توجد وقتين ، اللمع ص ٩٥ ، ص ٩٩ - ١٠٢ ؛ وكذلك يمنع الجويني تعلق القدرة بالضدين لأنه لو تعلقت بهما لمقارنتهما ومن ضرورة ذلك اقترانها وهو باطل . ولماذا يختص أحد الضدين بالوقوع دون الثاني . والقصد لا يجوز لأنه قد يقع أحد الضدين من الغافل والنائم والساهي من غير ارادة ، وليس من شرط القدرة على شيء القدرة على تركه ، الارشاد ص ٢٢٣ - ٢٢٥ .

(٣٠٥) المجبرة على فرقتين . الأولى تقول بقدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين ، الشرح ص ٣٩٧ ؛ جوز المجبرة البدل عن الوجود . فالكافر يصح منه الايمان بشرط ألا يكون فيه الكفر ومنع المعتزلة ذلك والاجاز البدل في صفات الأجناس والجواهر وصفات الله وفي الماضي . والبدل كالشرط لا يدخل إلا في المستقبل المنتظر . أما في الواقع الموجود فلا يصح ، الشرط ص ٤١٧ ، ٤١٨ ؛ ويرى القاضي أن ذلك يوقع في التناقض . ولماذا يكون أحد الضدين أولى بالوقوع من الآخر ؟ وما المخصص لأحدهما دون الآخر ؟ أليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق أي التكليف بالايمان والكفر معاً ، الشرح ١٩٨ .

الحـواس والأعضاء وبـين ارتفاع المـوانع النفسيـة وهي مجموعـة البواعث والأفكـار والغايات فتكون الأولى قادرة على الضدين في حين تقدر الثانية على فعل واحد فقط لاثبات الكسب . وذلك لأن تحريك اليد أو تسكينها ليس فعـلاً كامـلاً بل هـو فعل بدني خالص وليس له أية دلالة على السلوك الانساني في حين أن الفعل القائم عـلى البـواعث والغايـات هو الفعـل الانساني الـذي يعبر عن طبيعـة الانسان ووجـوده. الفعل الحقيقي هو فعل الباعث والغاية ، وهو ما زال في هذه التفرقـة لا يقدر عـلى فعل الضدين . لمقارنة قـدرته لأحـد الفعلين(٣٠٦) . ولا يمكن اثبات أن القـدرة لا تقدر على الضدين مع الابقاء على القـدرة الممكنة قبـل تحقق الفعل ودون حـاجة الى خلق قدرة جديدة للاتيان به . فطبيعة الانسان واحدة . والقادر على تحـرير الشعب لا يقدر على استعبـاده . والقادر عـلى العلم لا يقدر عـلى الجهل . الـطبيعة مـوجِّهة للفعل كما أن الفكر موجِّه للسلوك . وكما أن الـطبيعة لا تتغـير فكذلـك المبادىء لا تتغير . وكما أن الغاية باعث على الفعل ، والغايـة واحدة ماثلة حاضـرة لا تغيب ، فالفعل كذلك واحد . لا تصبح القدرة قادرة على الضدين إلا إذا تغيـرت البواعث والمقاصد والأهداف . يستطيـع الانسان بقـدرته أن يفعـل الشيء ونقيضه بـاستثناء البواعث والغايات . فالقادر على الحركة قـادر على السكـون ، والقادر عـلى الكلام قادر على الصمت . ولكن القدرة البدنية ليست إلاّ إحدى مكونات الفعل بالاضافـة الى البـاعث والغايـة . بل ان عـدم وجود البـاعث والغايـة يصيب الانسان أحيـاناً بالعجز عن الحـركة وبـالتالي بتـراخي القدرة البـدنية . فـالأفعال تتخلق بـالبواعث والغايات . لو خلقت القدرة في لحظة الفعل كما هو الحال في الكسب بصرف النظر عن البواعث والغايات لحدث فعلان متضادان في وقت واحد . وإذا قيل إن الفعـل لا يصلح إلا لذاته دون ضده رجع الكسب الى الجبر ، وأصبح الانسان يخلق قدرة خارجية فيه غير قادر إلا على هذا الفعل دون غيره(٣٠٧) . وفي الكسب أيضاً القدرة

(٣٠٦) هذا هو موقف الرازي الـذي يجوز القـدرة على الضـدين وعلى الفعـل والترك في القـدرة البدنيـة وحدها دون الداعية الجازمة التي ترجح أحد الضدين ، المعالم ص ٨٠.

(٣٠٧) عند القاضي يستحيل التكليف بـالايمان والكفر معاً ، الشرح ص ٣٩٦.

على الفعل ليست قـدرة على التـرك لأن الفعل يحـدث بقدرة خـارجية تجعـل الفعل واقعاً ومهيئاً . ولا يجوز بعد ذلك ألا يحدث الفعل . وهو نوع من الجبر لأن الفعـل الحسن هو الفعل الذي يقدر الانسان فيه على الفعل والترك على السـواء مع اعتبـار الطبيعة وأنها موجهة برسالتها . وهذه هي الحرية الباطنية(٣٠٨) .

ولما كانت القدرة ، في نظريـة الكسب ، مخلوقة في الانسـان من الخارج فـإن الفعـل الانساني لم يعـد داخلاً في نـطاق القدرة الـطبيعيـة . ومن ثم يجـوز أن يـأتي الانسان بفعل أكثر من طاقته الطبيعيـة ما دامت القـدرة اللازمـة لذلـك قد خُلقت فيه . يجوز إذن التكليف بمـا لا يطاق ، وأن تكـون الاستطاعـة أقل من التكليف . وهـذا هـدم لأسـاس التكليف وتقـويض لأسـاس التشـريـع وقضـاء عـلى أسـاس الاستحقـاق بالمدح والذم . فقد قام التكليف على أنه لا تكليف بما لا يطاق . وكل ما يتجاوز حدود الطاقة الانسانية لا يدخـل ضمن الفعل الانساني . وتكليف ما لا يطاق بدنياً مستحيل . كيف يستطيع الانسان تحريك جبل بأصبعه أو إمسـاك القمر بقبضته ؟ التكليف بما لا يُطاق لا يجعل هذا العالم أفضل العوالم الممكنـة(٣٠٩) . أما أفعال الشعور مثـل الايمان والعلم والاعتقـاد فإنها أيضـاً لا تحدث إلا داخـل حدود الطاقة والاستعداد . فالقادر على علم شيء لا يقدر على علم كل شيء . ولا يوجد علم مسبق بما سيحدث في المستقبل إلا بطريق التنبؤ . وهو احتمال خالص . ومن

---

(٣٠٨) المحيط ص ٤٠٤ ـ ٤٠٦ ؛ وقد ألزم أبو الهذيل المجبرة بـأن البدل مضـاد للجبر ، الانتصـار ص ١٤ .

(٣٠٩) تكليف مـا لا يطاق تكـثر صوره . فمن صـورة تكليف جمع الضـدين وايقاع مـا يخرج من قبيـل المقدورات . والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل . واختلفـوا في جواز تكليف من لا يعلم كـالمغشى عليه والميت! والدليل على جواز تكليف المحال الاتفاق على جواز تكليف العبـد القيام مع كونه قاعداً حال توجه الأمر إليه ، الارشاد ص ٢٢٦ ؛ وعنـد الغزالي يجـوز أن يكلفهم الله ما لا يطاق ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ فيقول ان الله يكلف العباد ما يـطيقونـه وما لا يـطيقونـه ، الاقتصاد ص ٩٢ ؛ وكذلك تجوز المجبرة تكليف الكافر بالايمان وتكليف ما لا يطاق نظراً لمقـارنة القدرة بمقدورها . وهو أيضـاً قول ابن بشـر وأصحابـه ، الشرح ص ٤٠٠ ، ص ١٩٨ ؛ وعنـد بعض الأباضية والخوارج ، يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الاباضي ان الله كلف العباد على ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٤ .

ثم التكليف بالرسالة واقع على البشر سواء فهم من حققها أو لم يحققها . صحيح أن الانسان في موقف ، والموقف يعطيه البواعث ولكن ذلك لا يعني أن الموقف والبواعث معاً أكبر من طاقة الانسان وأنها ضد التكليف بالضرورة . ويمكن للانسان بحريته تحويل الموقف لصالحه(٣١٠) . وماذا يحدث لو خلقت القدرة على فعل شيء ليس الانسان مستعداً له أو قادراً عليه ؟ لو حدث ذلك لفعل الانسان ضد طبيعته وضد قدرته ، وبالتالي تضيع حريته الذاتية وتصبح أفعاله مملاة عليه من الخارج وفوق حدود الطاقة(٣١١) . وإذا جاز لأفراد قلائل لحماسهم للرسالة ولشدة الباعث على الفعل القيام بأعمال تكون في حكم العادة خارقة للعادة ، كما يحدث ذلك من عباقرة التاريخ وأبطال الشعوب فإن هذه الأفعال تدخل في حدود الطاقة ولكنها الطاقة الفردية والجماعية المتميزة ، وهي ما تُسمى بلغة التشبيه اتيان المعجزات أو القيام بالمستحيلات . ولكن في نظرية الكسب ما دام المؤله المشخص هو الفاعل فلم لا يجوز التكليف بما لا يطاق ؟ الله هو الفاعل وهو المكلف وما الانسان إلا قناع وحاشية .

ان شرط حرية الأفعال ان تكون الاستطاعة قبل الفعل وليس معه لأن الفعل في حاجة إلى تخطيط وتدبر مسبق . ليست كل الأفعال بنت التو واللحظة(٣١٢) .

(٣١٠) وعند الجويني يأمر الله الكافر بالايمان ، وذلك جائز عقلاً وواقع شرعاً عند الأشعري ، الارشاد ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ؛ وقال أهل السنة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق لثلاثة أسباب : أ - علم الله تعالى من بعض الكفار أنه يموت على كفره . فإذا كلفه بالايمان فقد كلفه بفعل الايمان مقارناً للعلم بعدم الايمان ، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين. ب - أن الله كلف أبا لهب بالايمان ، ومن الايمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبداً فيلزم أنه كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضين. جـ - أن القدرة والداعية على الكفر من الله مجموعها يوجب الكفر فإذا كلفه بالايمان فقد كلفه بما لا يطاق ، معالم ص ٨٢ - ٨٣ .

(٣١١) لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفاً لما يطاق إذ لو أطاقه لوقع منه فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر، وتكليف ما لا يطاق قبيح ، والله لا يفعل القبيح ، الشرح ص ٣٩٦.

(٣١٢) والاستطاعة مع الفعل ، وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل ، ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ، ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه ، النسفية ص ٩٦ - ١١٢.

لذلك قد يثبت الكسب نوعاً ما من الاستطاعة قبل الفعل وهي الاستطاعة البدنية فحسب ، سلامة الحواس والصحة واعتدال المزاج وارتفاع الموانع . أما الاستطاعة النفسية فإنها تظل مع الفعل وليدة اللحظة(٣١٣) . وباجتماع القدرتين البدنية والنفسية (الداعية الجازمة) يحدث الفعل . فإن قيل : ان من الاستطاعة ما هو قبل الفعل وما هو في حال الفعل وما هو بعد الفعل فإن أقصى ما يستطيعه الكسب من اثبات استطاعة قبل الفعل هي الاستطاعة البدنية فحسب دون سواها . الاستطاعة عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية ، وهي علة الفعل عند المعتزلة وعند الجمهور شرط أداء الفعل لا علة له ، صفة يخلقها الله عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات .وحتى في هذه الحالة الضيقة التي لا تتعدى فيها الاستطاعة القدرة البدنية الحالة في البدن قبل اتيان الفعل يكون الكسب قد انتهى الى أن خلق الله للقدرة على الفعل مشروط بسلامة البدن ، وبالتالي النيل من قدرة الله المطلقة . وهنا يبرز سؤال : ألا يقدر الله على خلق القدرة في العاجز والمشلول والمبتور والقعيد ؟ هل يجوز اذن تكليف العاجز ؟ وهل يؤدي هذا الدفاع النسبي عن الفعل باثبات مجرد الاستطاعة البدنية السابقة على الفعل الى النيل من التوحيد بالضرورة ؟(٣١٤)

د ـ نقد الكسب. بالاضافة الى تفنيد حجج الكسب السابقة فإنه يقع في

---

(٣١٣) عند ابن حزم الاستطاعة قسمان : أحدهما قبل الفعل وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع ، والثاني مع الفعل وهو خلق الله للفعل في فاعله ولولاها لم يقع الفعل ، الفصل جـ٣ ، ص ٢٧ ، وهشام بن الحكم الرافضي، مقالات جـ١ ، ص ١١١ ـ ١١٢ ؛ من يقول بالاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث أن ذلك المزاج المعتدل سابق، ومن يقول الاستطاعة (وكذلك الرازي)، مع الفعل صحيح من حيث أن عند حصول مجموع القدرة والداعي الذي هو المؤثر التام يجب حصول الفعل ، المعالم ص ٧٩ ـ ٨٠ ؛ ويقسم الجويني الاستطاعة إلى ثلاث لحظات : حالة عدم ، وحالة حدوث بعدها ، وحالة بقاء بعد الحدوث . والثانية فقط تتعلق القدرة بها ، الارشاد ص ٢٢١ .

(٣١٤) شرح التفتازاني ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ؛ حاشية الخيالي ص ١٠٣ ـ ١٠٦ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

عدة أخطاء سواء في التوحيد أو في العدل ، تنال من حق الله في التنزيه وحق الانسان في الحرية منها .

١ ـ المشاركة أصلاً مستحيلة ، مشاركة الله للانسان في الفعل ، ومشاركة الانسان لله في الفعل . فإذا كان الكسب يرفض الحرية لأنها مشاركة من الانسان في فعل المشخص المؤله فإن الأولى بالحرية أن ترفض الكسب لأنه مشاركة من المشخص المؤله في فعل الانسان . المشاركة شرك . ويكون حينئذ الجبر أولى بالتوحيد لأنه يوحد في الأفعال ، يجعلها كلها مخلوقة من الله دون أن يكون للعبد فيها شيء[٣١٥] . والشركة في الكسب تتعدى أن يكون الانسان مشاركاً في الفعل إلى أن يكون لا فعل له على الاطلاق . ما دام الانسان قادراً على الفعل فالمؤله المشخص عليه أقدر لأنه أعظم . وإذا كان الانسان قادراً على تحريك شيء فالمؤله المشخص قادر على تحريك الجبال . وإذا كان الانسان قادراً على بناء منزل صغير فالمؤله المشخص قادر على بناء مدينة كبيرة في غمضة عين . وهكذا يتحول الأمر من اثبات قدرة الانسان الى الغائها واثبات قدرة المؤله المشخص لأنه أعظم وكأن الغاية هي اثبات قدرة عظمى لموجود أعظم وليس اثبات قدرة الانسان . وذلك فعل عواطف التأليه التي يريد المهزوم تشخيصها تعويضاً لهزيمته ، وتشبثاً بقدرة عظمى يفتقدها أو عواطف التأليه التي يريد المنتصر اثباتها إمعاناً في اثبات سلطته ، ومحواً لأفعال الآخرين . في حين أن اثبات قدرة الانسان ، والانسان وحده دون أن يقدر عليها آخر حتى ولو كان المؤله المشخص ، أكثر احتراماً للانسان وأقدر تعبيراً عن عواطف التأليه على السواء . فهي تؤكد فعل الانسان ، وتثبت عظمة التأليه الذي لا يكون من كماله فعل شيء أقل منه ، وهو فعل الانسان . وما أتفه فيل

(٣١٥) قال الاستاذ (الاسفرايني) المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد، مطالع ص ١٨٩؛ وقالت طائفة ان أفعال العباد واقعة بالقدرتين، المواقف ص ٣١١ ـ ٣١٢؛ ويوفق الرازي بين القدرتين اما عن طريق جريان العادة أو عن طريق ذات الفعل. وفي الأولى مجرد وهم ناشىء عن تداعي المعاني ونفي السببية ، والثاني تجعل القدرة على الفعل من الله ، والطاعة والمعصية من الانسان ولكن يظل الاشكال قائماً، المحصل ص ١٤٤ .

يريد أن يثبت أنه أقدر من النمل على تحريك قشة(٣١٦) !

ويدافع الكسب عن نفسه بأنه لا يعني المشاركة . ولا يعني اثبات قدرة الانسان مشاركة المؤله المشخص في فعله وكأن اثبات قدرة للانسان تهمة يجب إبعادها أو ذنب يجب التكفير عنه ، وكأن المطلوب اثباته قدرة عظمى فوق قدرة الانسان لأن قدرة الانسان هي الطاغية ، والقدرة العظمى هي المقهورة ! ما دام الانسان يسعى بالعلل المباشرة الى تحقيق أفعاله فكل محاولة لادخال عنصر ثالث بين الفعل والأثر أو بين العلة والمعلول ضرب من الأسطورة والغيب والطاغوت . وحتى إذا حدثت العلة دون المعلول أو حدث المعلول دون العلة فذلك لا يعني مشاركة الانسان في فعله بل يعني أن هناك علة أخرى قد دخلت فأحدثت الفعل وهي علة غير متوقعة أو أن العلة التي ظن الانسان أنها مؤدية الى الفعل ليست هي العلة المؤثرة . ومن ثم يجب البحث عن العلة الصحيحة للفعل المطلوب . هذا التفاوت بين العلة والمعلول واقع في السلوك البشري ، ولا يشير الى تدخل أية علة من الخارج . بل يشير فقط الى أن طبيعة الانسان هي القصد والارادة والتخطيط والمراجعة والبدء من جديد والتجريب والمحاولة والخطأ والاعادة . وما دامت هناك السنن والارادات تحدث الأفعال دون ما حاجة الى عنصر ثالث فوقهما(٣١٧) .

(٣١٦) ينفي المعتزلة تعلق فعل بقادرين ، المحيط ص ٣٤٢ ، ص ٣٥٦ - ٣٦٦ ؛ في أن الفعل الواحد لا يجوز أن يحدث من جهتين ولا من قادرين ولا بقدرتين ، مطالع ص ١٨٩ ؛ وحجة المعتزلة هي أن مقدورات العباد ليست مقدورة للرب لاستحالة اثبات مقدور بين قادرين . ويرد الأشاعرة على لسان الجويني بأن الرب قبل أن أقدر عبده كان موصوفاً بالاقتدار على ما كان في معلومه أنه سيقدر عليه، والنفي اما تجهيل أو تعجيز، الارشاد ص ١٩٠.

(٣١٧) ومن العجيب أن يحدث هذا في حركات الاصلاح الحديث إذ يدافع محمد عبده مثلاً عن الكسب نافياً عنه تهمة المشاركة لأن الاشراك اعتقاد بأن يغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش ، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية أو بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا . هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومحاه الإسلام ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام البشرية : أ - أن العبد يكسب بارادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته. ب - أن قدرة الله هي مرجع جميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين انفاذ ما يريده، وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه . . . الرسالة ص ٦١ - ٦٣.

٢ ـ يستحيل أن يكون الانسان فاعلاً على الحقيقة ومكتسباً في آن واحد. فهذا جمع بين ضدين. فاما أن يكون الانسان صاحب فعله وبالتالي يكون فاعلاً على الحقيقة وإما أن يكون مكتسباً وبالتالي يكون فاعلاً بالمجاز(٣١٨). فإذا استوى الفعلان، فعل الانسان وفعل المؤله المشخص أصبح كلاهما فاعلين على الحقيقة، وهذا يستحيل أيضاً لأن الفعل لا يكون إلا لقادر واحد. بالاضافة الى أنه لا مبرر هناك لفاعلين ما دام الانسان فاعلاً قادراً، وما دام المؤله المشخص فاعلاً قادراً(٣١٩). ومن المستحيل تصور وجهين للفعل، يقع أحدهما بقدرة والآخر بقدرة أخرى. فالفعل له وجه واحد من جهة الفاعل. ولما كان الفعل لا يحدث في فراغ بل يحدث في واقع، ويتحقق في موقف فإن هذا الموقف ليس وجهاً آخر للفعل بل هو ميدان للفعل الذي يحتوي على عوامل محدِّدة للفعل وموجِّهة له. ولكنها ليست واجهة أخرى للفعل تستقبل فاعلاً آخر وقدرة أخرى. الشيء ذو وجه واحد، والفعل ذو وجه واحد لا يتغير ولا يتبدل، لا يتعدد ولا يتكاثر وإلا تميّع وساب، وتشعبت المسؤولية واستحال التوجه والقصد(٣٢٠). كما أنه يستحيل تصور فاعل واحد بقادرين لأنه إما أن يحدث الفعل كله بقادر واحد فما وجه الحاجة اذن الى القادر الثاني؟ وإما أن يحدث الفعل بالقادرين معاً وفي هذه الحالة ما وجه التمييز بين القادرين؟ وماذا يكون الحال لو اختلف القادران على اتيان الفعل؟ ولو تحقق الفعل فإنه يتحقق بقادر واحد الذي غلب على القادر الآخر. بل ان هذا هو

---

(٣١٨) عند أكثر أهل الاثبات الانسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب وليس محدثاً. وقال الكوشاني ليس الانسان خالقاً في الحقيقة بل مكتسب. وقال يحيى بن كامل لا يفعل الباري على المجاز ولا يفعل الانسان على المجاز، الانسان مكتسب والله خالق، مقالات جـ ٢، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٣١٩) ويقول بعض المعتزلة بالكسب مثل ضرار بن عمر وحفص الفرد وبعض أقوال الجبائي، الفصل جـ ٣، ص ٤١؛ فعند ضرار بن عمر أعمال العباد مخلوقة، وأن فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو العبد، وكلاهما فاعل على الحقيقة، الفرق ص ٢١٤؛ ويقول حفص الفرد أفعال العباد مخلوقة للباري حقيقة يكتسبها الانسان حقيقة لحصول فعل بين فاعلين، الملل جـ ٢، ص ١٣٤؛ ويقول الجبائي الذي يكتسب نفعاً أو ضراً يكون اكتسابا كإكتساب الأموال. فالمال كسبه وإن لم يكن فعله، مقالات جـ ٢، ص ١٩٩.

(٣٢٠) هذه هي حجة القاضي عبد الجبار في المحيط ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨.

أساس التوحيد ، وهو ما يستعمل عادة في اثباته . فكيف يُستعمل دليل التمانع في الذات والصفات ويُرفض في الأفعال ؟ كيف يُستعمل في التوحيد ويُرفض في العدل ؟(٣٢١) كما أنه من المستحيل تصور فاعل واحد بقدرتين ، قدرة منه وقدرة من خارجه . كل فاعل له قدرة ، وقدرته واحدة ، وأية قدرة أخرى تدخل في فعله تكون قدرة لفاعل آخر .

٣ ـ ينتج الكسب من احتياج المعبود المشخص الى قدرة يخلقها في الانسان من أجل الكسب . ولماذا لا يفعل الله كل شيء ما دام قادراً ؟ لماذا التمويه على العبد بأن يجعله فاعلاً في الحقيقة وهو ليس إلا فاعلاً بالمجاز ؟ إن كان الكسب يرمي الى التوحيد واثبات قدرة المؤله المشخص المطلقة فإنه ينتهي الى الاقلال منه باثبات حاجته الى خلق قدرة يكسب بها الانسان فعله . وهنا يكون الجبر أكثر اتساقاً مع عواطف التعظيم والاجلال من الكسب . يجعل الكسب المؤله المشخص مكتسباً لأنه يتدخل في فعل الكسب ، وما دام قادراً على كل شيء وقادراً على الكسب فيكون إذن مكتسباً ، ويكون تعلقه بالفعل على جهة الكسب يجعله مكتسباً حتى ولو لم يحتج الى آلة لأن اسم الفاعل لا يتضمن بالضرورة آلة(٣٢٢) . وإذا كان الانسان قادراً على الكسب فلماذا لا يكون قادراً على كسب كل أفعاله ؟ لماذا تكون قدرته منتقصة ، وثقته بالنفس مزعزعة ، وأنه غير قادر إلا أن يقوم بالأفعال الى منتصفها ؟ وما أسهل بعد ذلك أن يقوم بها الى الربع ثم لا يقوم بها على الاطلاق اعتماداً على الكسب وخلق الله أفعاله فيه ، وبالتالي ينتهي الكسب الى الجبر المطلق .

٤ ـ والكسب لا بد وأن يؤدي بالضرورة الى الحدوث ، لا حدوث القدرة بل حدوث الشيء بفعل قدرة الانسان . ليس الحدوث هو القدرة أو الانسان ،

---

(٣٢١) المحيط ص ٣٥٨ ـ ٣٦٦ .

(٣٢٢) لو كان الكسب معقولاً لكان يجب أن نسمي القديم مكتسباً والمعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠ ، ص ٣٧٦ ؛ ولو جاز أن يخلق الانسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه كما أن القديم لو خلق بعض فعله لجاز خلق كل فعله ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٨ .

حـدوث من أجل اثبـات مُحدث وهـو المؤلـه المشخص بـل يعني الحـدوث احـداث الشيء بقدرة الانسان(٣٢٣) . يثبت الكسب اذن بـاثبات قـدرة حادثـة . ولكن لماذا الغاء تأثير القدرة لكونها حادثـة ؟ أليس اثبات قـدرة لا أثر لهـا نفياً لمـا أثبت أولاً ؟ أهي خطوة الى الأمام وخطوة الى الخلف ؟ إقدام ثم إحجام مثل اثبات الصفات بلا كيف في التـوحيد بعبـارات مثل عـين لا كـأعيننـا ، وبصـر لا كبصـرنـا ، ويـد لا كأيدينا(٣٢٤) !

وما دام الفعل يقع بقدرة الانسـان فلماذا الاصـرار على أنها محـدثة ؟ كـما أن هذا وصف لنشأة الشيء المادية أو الفعل وليس مجرد الاتيـان بالفعـل . لماذا وصف القدرة بعد أن تحدث بوصف ينفيها ويلغيها ويقضي على استقلالها ؟(٣٢٥) ولا يعني عجز القدرة عن فعل شيء نفي القدرة بل يعني حدوثها في نطاقهـا وحدودهـا . لا تعني القـدرة على احـداث شيء القـدرة عـلى احـداث كـل شيء . تفعـل القـدرة

---

(٣٢٣) لو كان الكسب معقولاً لكان يمتنع من أن تكون هـذه التصرفـات بناء عن طـريق الحدوث، ومـا يـدل على أن هـذه التصرفـات كسب لنا يـدل على أنها تتعلق من جهـة الحـدوث ، الشـرح ص ٣٧١؛ وإذا كـان الكسب يقع بقـدرة محـدثـة فهـو الاختيـار ، الشـرح ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠، ص ٣٧٦.

(٣٢٤) عند الأشعرية المكتسب هو المقدور بالقـدرة الحادثـة ولا تأثير للقدرة الحـادثة في الاحـداث . فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في كل حدوث كل محدث احـداث الجواهـر والأعراض ممـا يؤدي إلى تجويز وقوع السماء عـلى الأرض بالقـدرة الحادثـة لذلـك سلبها الله من العبـد إلاّ وقت الفعل (ولمـاذا لا يقرر الانسـان ذلك ويـأخذ القـدرة وقت الفعل؟)، الملل جـ ١ ، ص ١٤٥ ـ ١٤٨؛ لذلك يثبت الجويني القدرة والاستطاعة لأن نفيهما يأباه الحس والعقل، ويثبت أثرهما لا أن اثباتها دون أثـر مثل نفيهـا . فالفعـل يستند إلى القـدرة ، والقـدرة إلى سبب ، والسبب إلى سبب حتى الوصول إلى سبب الأسباب ، وهو الخالق ، وهو التفكير الطولي وليس الـدائري ، الملل جـ ١ ، ص ١٤٩ ؛ أنظر الفصل الخامس عن الوعي الخالص أو الذات .

(٣٢٥) حتى الكسب خلق لله . من قال أن العبد مكتسب لأعماله والله خالق كسبه فهو سني ، الفرق ص ٣٣٩، الله خـالق اكسـاب العبـاد ولا خـالق الا الله ، الفـرق ص ٢٢٤، ص ٣٣٨؛ الله يخلق اكسـاب عباده ، الفـرق ص ١٨٩؛ الفصل جـ ٣ ، ص ١٩ ؛ وعنـد أبي حنيفة اعمـال العبـاد كسب لهم والله خالقها ، الفقه ص ١٨٥ ؛ وتجيز الصفائيـة مقدوراً وحـد القادرين أحدهما خالقه والآخر مكتسب له ، وليس الخالق مكتسباً ولا المكتسب خالقاً ، الفرق ص ١٧٨ .

الانسانية على مستواها وفي مداها . لا تعني قدرة الانسان على الحركة أنه قادر على تغيير بناء الشيء أو على ايجاد الشيء من عدم . لا تعني القدرة على السيطرة على ظواهر الطبيعة تغيير قوانين الطبيعة وعلى احداث ظواهر تحدث على خلافها(٣٢٦) . وما دامت القدرة حادثة وليست خالقة ، وما دام الفعل لا يتم إلا بقدرة خارجية أخرى فلماذا لا يريد الانسان تحريك الجبال ولا تأتي القدرة الخارجية لخلق الفعل فيه وتهيئة الكسب له ؟ لماذا تأتي القدرة الخارجية في بعض الأفعال الخاصة بالطاعة والعصيان المدني دون البعض الآخر الخاصة بالطبيعة والكون ؟ أليس من شيمة المؤله المشخص الكرم والجود واللطف ؟ ألا يعطي العون ويهب التوفيق ؟ يدل ذلك على أن قدرة الانسان تؤثر في مداها وحسب الطاقة لا أقل فتعجز ولا أكثر فتتبخر . وما التفرقة بين حالة الفعل وجهة الفعل وصفة الفعل إلا وسيلة لافساح المجال لاثبات إرادة خارجية مؤثرة على جهة من جهات الفعل لا على كل الجهات أو في حالة من حالات الفعل لا على كل الحالات ، ولكي يلغي كون الانسان هو المعطي لصفة فعله وجهة حاله أي لنفي استقلال ارادته وفعله .

٥ ـ إن إنكار قدرة الانسان المحدثة لا بد وأن يؤدي بالضرورة إلى إنكار الصانع لأن اثبات صانع قائم على اثبات الحدوث ، ومنها حدوث القدرة . كيف يمكن اذن اثبات قدرة الله ونفي القدرة الحادثة ؟ إذا كان حدوث القدرة نفسه نتيجة لحكم مسبق هو وجود قدرة مطلقة هي قدرة القديم فإن اثبات قدرة القديم يظل افتراضاً في حاجة الى اثبات(٣٢٧) . وإن اثبات قدرة المؤله المشخص قبل الخلق وبدون القدرة الحادثة مجرد اثبات من حيث الشرف والقيمة لا من حيث الواقع لأن عواطف التعظيم والاجلال تفرض صفات كاملة له . إن تصور المعبود مالكاً لكل شيء وخالقاً كل صورة فكر الهي مركزي من مجتمع منتصر ولكن من مجتمع مهزوم تكون صورة للقهر أو تعويضاً عنه . فما أجمع عليه المؤلهون في مجتمع منتصر أنه مالك لكل شيء قد يجمع عليه المؤلهون في مجتمع يسود الانتصار ، أن الانسان هو

(٣٢٦) خروج الألوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد ، الارشاد ص ٢٨٢ ـ ٢٨٩ .
(٣٢٧) لو لم نكن محدثين لبطل الاستدلال على الصانع ، المحيط ص ٤١٩ .

القادر على كل شيء (٣٢٨) . هناك فرق بين الفكر في موضوع موجود وبين تخيل حالة غير موجودة ولا سبيل الى معرفتها ثم اصدار أحكام عقلية عليها . كيف يمكن الحديث مثلاً عن حال المؤله المشخص قبل الخلق أو معرفتها ؟ انه ليستحيل التفكير فيها لأن التفكير أصبح ممكناً بعد الخلق وليس قبله . ان الدليل في حقيقته مصادرة على المطلوب لأنه يبدأ بعواطف التعظيم والاجلال التي تشخص مؤلهاً موجوداً قبل الخلق قادراً على كل شيء ثم تنتهي باثبات نفس الشخص المؤله ونفس القدرة وكأن نقطة البداية هي نفسها نقطة الانتهاء ، وكأن الغرض نفسه هو المطلوب اثباته ، وكأنه لا فرق بين الخيال والواقع ، بين الرأس والقدمين .

٦ - ولا يعني خلق الفعل ايجاد الشيء من عدم أو إحداثه بل تغيير بناء الواقع ؟ وبالتالي فان الجبر والكسب معاً يقومان على افتراض خاطىء وهو أن الانسان إن كان صاحب أفعاله فانه يكون لها خالقاً ومحدثاً . وهذا غير صحيح فالانسان لا يخلق العالم بل يعمل فيه ، ولا يحدث المجتمع بل يغير بناءه . يعني الخلق هنا الأثر لا الشيء الذي يقع عليه الأثر . الخلق هنا هو الخلق المعنوي لا الخلق المادي . الخلق هنا هو خلق أفعال الشعور لا خلق الأشياء في العالم(٣٢٩) . هناك اذن فرق بين خلق الانسان للشيء وفعله في العالم . الخلق تفسير لنشأة الكون ، والانسان بفعله لا يدعي أنه يفسر نشأة الكون بل يغير فقط البناء الاجتماعي للواقع . وهذا هو معنى تأثير القدرة(٣٣٠) .وما دام الأمر لا يتعلق بخلق

---

(٣٢٨) الارشاد ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٣٢٩) نمنع أن يكون العبد خالقاً مخترعاً له من العدم إلى الوجود ، وهو ما لا يقدر عليه إلاّ الله ، لا خالق سواه ، الانصاف ص ١٤٩ - ١٥٠ ؛ ويقول الرازي : لا نقول ان العبد ليس بقادر بل نقول ليس خالقاً، اعتقادات ص ٦٨ ؛ وهو اتهام الفلاسفة للمعتزلة بأن حرية الأفعال تعني خلقاً لأشياء ، الأصول ص ١٣٣ .

(٣٣٠) عند المرجئة كذلك الله خالق اكساب العباد ، الفرق ص ٢٠٨ ؛ وعند أبي الحسن النجار الانسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق . والمقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه ، مقالات جـ٢ ، ص ٢١٨ ؛ وقد وافق الصفائية في خلق الأعمال ، فالله خالقها خيرها وشرها ، حسنها وقبحها ، والعبد مكتسب لها ، الملل جـ ١ ، ص ١٣١ ؛ لذلك قالت الشعيبية (الخوارج) إن=

الشيء من عدم بل بتغيير بناء الواقع فان عدم قدرة الانسان على اعادة الشيء بعد أن لم يكن لا تثبت أنه غير قادر على الفعل . وما دام الفعل الانساني يتحقق في حدود الطاقة فإن خلق الشيء أو إعادته ليس مثلاً للفعل المقصود ، وهو الفعل الذي يهدف الى تغيير في البناء الاجتماعي . الفعل المقصود هو الفعل الانساني لا الفعل الطبيعي(٣٣١) . لا يرجع الفعل الانساني الى الوراء بل يسير في اتجاه واحد لا عن طريق النكوص . النكوص غياب للفعل وليس احداثاً للفعل . ولكن إذا توفر القصد والداعي فإن الفعل لا ينكص من تلقاء نفسه . وعدم القدرة على النكوص لا تعني استحالة التطور(٣٣٢) . تحدث القدرة إذن أثراً في الوجود بمعنى تغيير في بناء الواقع وليس بمعنى أنها خالقة للوجود أو محدثة له بل مجرد فاعلة فيه . وهي قدرة من الذات ، من فعل الذات في العالم وليس مجرد انتظار فعل في نفسها . ولا يعني فعل القدرة في العالم وتعلقها بالوجود أنها قادرة على خلق الوجود أو اعدامه أو على قلب قوانينه أو عكسها بل يعني أنها قادرة على تغيير البناء الاجتماعي للواقع . ليس الوجود هو الوجود المادي بل الوجود الانساني الاجتماعي . وإذا كانت القدرة تعبر عن طاقة الانسان ومداها فان هذه الطاقة تسري في البناء الاجتماعي للواقع لا في الوجود المادي له(٣٣٣) . والبناء الاجتماعي للواقع هو ما أطلق عليه صفة الوجود . ولما كانت القدرة هي المؤثرة في البناء الاجتماعي للواقع كانت الصفات التي يختلف بها موجود عن آخر متعلقة بالقدرة . وانكار أثر القدرة في الوجود وتعلقها بالصفة هو انكار للفعل على

العبد مكتسب ولا يقولون أنه موجد، اعتقادات ص ٤٩؛ وقد برىء أبو شعيب من ميمون حين أظهر القول بالقدر (مثل المعتزلة)، الملل جـ ٢ ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٣٣١) الخالق للشيء يجب أن يكون قادراً على إعادته. والواحد منا لا يقدر على إعادة كسب . فابتداء وجود الكسب بقدرة غيره وهو القادر على إعادته ، الأصول ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٣٣٢) القدرة الحادثة لا يتأتى بها إعادة ما اخترع بها أولاً فإذا اعترضت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لاعادة ما يجوز في العقل إعادته فهي لا تصلح لابتداء الخلق ، الارشاد ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٣٣٣) القدرة الحادثة على أصولهم تتعلق بالوجود دون غيره من الصفات فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث ، والقدرة الحادثة لا تتعلق بمحض الوجود بل بالذات وأحوالها .

الاطلاق . وما وجه الصلة بين القدرة ومقدورها إن كانت غير مؤثرة فيه ؟ إن الغاء أثر القدرة في الوجود إن هو إلا وسيلة لارجاع الأثـر الى قدرة أخـرى خارجيـة هي قدرة المؤله المشخص(٣٣٤) . ولا يوجد ارتباط ضروري بين الوجـود والصفة . وإذا وجد الوجود وجدت الصفـة ، وإذا وجدت الصفـة وجد الـوجود لأن المـوجود قـد يـوجد بـلا صفة قـائمة إذا لم يحـدث عليه تـأثير من قـدرة . ولكن الموجـود بـاق ، والواقع قائم تتراءى عليه الصفات وتتبـدل(٣٣٥) . ليست القدرة مجـرد اثبات حـال بل اثبات أثر فعلي في الـوجود . الحـال غير قـائم ويتغير بـاستمرار . بـل ان تغييره خـاضع لارادة خـارجية ان شـاءت حدثت وإن شـاءت لم تحدث . بـل إن شـاءت حدثت ولم يحدث الأثر في الواقع ، وإن شاءت لم تحدث وحدث الأثـر في الواقـع ! وكأن الأثر يحدث مباشرة في الواقع بفعل الارادة الخارجية ، ومـا قدرة الانسـان إلا واجهـة لا حول لهـا تتستر وراءهـا قوة أخـرى خفية هي الفـاعلة الحقيقيـة(٣٣٦) . الفعل الحر هو فعل الشعور وحريته في الاعتقاد والحكم . وهو الفعل الـذي يحدث تغييراً في بناء الواقع الاجتماعي . أما أفعال الطبيعة أو الغريزة فليست أفعالاً حـرة إلا بقدر تنظيمها والسيطرة عليها أي بارجاعها الى أفعال الارادة(٣٣٧) .

---

(٣٣٤) الصفات التي تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة . وأما الحـدوث واثبات الـذوات فالـرب مستأثر بها ، الارشاد ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩ ؛ القـدرة الحادثـة لا تؤثر في مقـدورها أصـلاً ، الارشاد ص ٢١٠، وعند القاضي ذات الفعـل واقعة بقـدرة الله ، وكونـه طاعـة ومعصية بقـدرة العبد ، المحصـل ص ١٤٠ ـ ١٤١ ؛ وعند أبي اسحق الفعـل وصفاتـه تقع بـالقدرتـين ، المحصـل ص ١٤١ ؛ وعند امام الحرمين والفلاسفة والحسن البصري الله موجب للعبـد القدرة والارادة ثم همـا يوجبان وجود المقدور، المحصل ص ١٤١ .

(٣٣٥) ما الفصل بين الوجود وبين الصفة الزائدة؟ . . . يجوز في تقدير انتفائها أصلاً إذا انتفى الوجـود ، الارشاد ص ١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٣٣٦) القدرة الحادثـة تتضمن اثبات حـال للمقدور بهـا . . . والخلق لا يتضمن اثبات ذات ، الارشـاد ص ٢٠٦ .

(٣٣٧) أجمع أهل السنة على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما وكذلك الارادة والاعتقاد والجهل والقول والسكـوت . ولا يصح اكتسـاب الألوان والـطعوم والـروائح والقـدرة والعجز والسمـع والبصـر والرؤ ية والعمى والخرس واللذة والشهوة والأجسام ، الأصول ص ١٣٩ .

٧ ـ كيف يمكن التوفيق بين المؤله المشخص الكامل وبين حدوث الشر في العالم ؟ وإذا كانت القدرة على فعل الشر مخلوقة فكيف يصدر عن الكمال خلق الارادة على الشر ولو كان الشر من كسب الانسان ؟(٣٣٨) لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح بخلق الأفعال كشقين للعدل كارتباط الذات والصفات كشقين للتوحيد . لذلك آثر البعض جعل الشر من العبد والخير من الرب وآثر التضحية بالذات في سبيل تبرئة الغير كموقف انساني بطولي يبعث على الاعجاب والاحترام ! وكيف يمكن التوفيق بين القدرة المخلوقة لاتيان الفعل وبين استحقاق المدح والذم ، والثواب والعقاب ؟ وإذا كان لهذه القدرة تأثير فإن تأثيرها ما زال يرجع الى كونها مخلوقة ، ولا يُستحق مدح أو ذم إلا على فعل حادث بقدرة الانسان كلاً وجزءاً . كيف يمكن التوفيق بينها وبين التكليف وارسال الرسل والبعثة ؟ كيف يمكن التوفيق بينها وبين الحكمة واللطف والكرم وسائر الصفات والأسماء ؟(٣٣٩)

ان الحرية هي طبيعة الانسان وهي التي تميزه عن غيره من الموجودات . بل انه يمكن تقسيم الموجودات الى وجود مصمت ووجود حر ، ويكون الانسان وحده هو الموجود الحر . والوجود ليس حراً لأنه مخلوق بل لأن الحرية هي الوجود الانساني ذاته بصرف النظر عن أصل الوجود المادي . الوجود أساساً وجود في العالم وليس من العالم أو من خارج العالم(٣٤٠) . والحرية هي المسؤولية الفردية والجماعية عن

---

(٣٣٨) عند الكرامية ، القدر خيره وشره من الله وأنه أراد الكائنات كلها خيرها وشرها ، وخلق الموجودات كلها حسنها وقبحها، الملل جـ ١ ، ص ٢١ .-

(٣٣٩) وعند الكرامية للعبد قدرة حادثة تسمى كسباً ، وهي مؤثرة في اثبات فائدة زائدة على كونه مفعولاً مخلوقاً للباري . هذه الفائدة هي مورد التكليف . والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب ، الملل جـ ١ ، ص ٢١ ؛ ويعترض القاضي عبد الجبار بأنه لو كان الكسب معقولاً لكان لا يصح أن يكون من جهة استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، الشرح ص ٣٧٠ ـ ٣٧١. لا يصح أن يكون من جهة استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، الشرح ص ٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٣٤٠) حاولت احدى حركات الاصلاح الحديث ابراز ذلك ولكنها ظلت في نطاق الكسب . فعند محمد عبده كل نوع من الوجود له ميزة خاصة وكيان ، ومن ضمن ميزات النوع الانساني أن يكون مفكراً مختاراً في عمله على مقتضى فكره . فوجوده الموهوب مستتبع لميزاته هذه . ولو سلب شيء منها لكان اما ملكاً أو حيواناً آخر . والغرض أنه الانسان . فهبة الوجود له لا شيء يعنيها

الفساد والصلاح في العالم بلا ذريعة للتهرب منها أو اتهام للذات وتبرئة للآخر حتى يعم الاستحقاق(٣٤١) .

= من القهر على العمل ثم علم الواجب محيط بما يقع للانسان بإرادته وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا وهو خير يثاب عليه وأن عمل آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والأعمال في جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار. فلا شيء في العالم بسالب التخيير في الكسب ، وكون ما في العالم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل . . . الرسالة ص ٦٣ - ٦٤.

(٣٤١) بالرغم من أن لفظ الجبر ليس في أصل الوحي ولا لفظ الحرية وأن لفظ الخلق بمعنى الايجاد للأشياء من عدم وليس خلق الأفعال إلا أن لفظ «الكسب» موجود في أصل الوحي. فقد ذكر اللفظ ٦٧ مرة كلها أفعال مضافة إلى شتى الضمائر مما يدل على أنه لفظ فعل وليس اسماً أو نظرية . وتشير الضمائر إلى الكسب الجمعي أكثر منها إلى الكسب الفردي . فالضمائر الفردية ٢٧ مرة والجمع ٣٩ مرة والمثنى مرة واحدة. والكاسب في الغالب هو النفس (١٧ مرة) أي الشعور أو الانسان أو الفرد من خلال العمل الأخلاقي وليس مجرد العمل البدني . وقد يكون الكاسب هو القلب (مرة واحدة) أو الأيدي (مرتان) للدلالة على أفعال القلوب والجوارح. وقد يكون الكاسب مجرد ضمير منفصل مفرد مثل من أو أسماء موصولة مثل الذين أو أسماء اشارة مثل أولئك . وقد يشار إليه بعبارة امرىء أو الناس أو النساء أو الرجال وربما بمزيد من التعيين مثل السارق والسارقة أو المنافقين أو الذين ظلموا أو الذين آمنوا. أما أفعال الكسب ففي الغالب أفعال سلبية مثل السيئة (٤ مرات) والاثم (٤ مرات) أو الخطيئة والفساد والمصيبة (كل منها مرة واحدة) أكثر منها أفعالا إيجابية مثل الخير والطيبات (مرة واحدة). فالانسان مسؤول عن الخير والشر معاً، وهو الفرق بين الكسب والاكتساب، الأول لها والثاني عليها كما هو واضح في آية **﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾** (٢ : ٢٨٦) والتأكيد على مسؤولية الانسان عن الشر **﴿ ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه ﴾** (٤ : ١١١)؛ **﴿إن الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ﴾** (٦ : ١٢٠)؛ **﴿ وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ﴾** (٤٢ : ٣٠)؛ وفعل الكسب ليس هو الكسب المادي بل هو الفعل الأخلاقي الذي لا يغني عنه الفعل المادي شيئاً **﴿ ما أغنى عنه ماله وما كسب ﴾** (١١١ : ٢)؛ وتبدو المسؤولية الفردية في عدة آيات مثل **﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾** (٥٢ : ٢١)؛ **﴿ كل نفس بما كسبت رهينة ﴾** (٧٤ : ٣٨)؛ **﴿ ولا تكسب كل نفس إلاّ عليها ﴾** (٦ : ١٦٤) ؛ أو المسؤولية الجماعية للناس أو القوم أو الأمة . **﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما اكتسبتم ﴾** (٢ : ١٣٤ ، ٢ : ١٤١)؛ **﴿ ليجزي قوماً بما كانوا يكسبون ﴾** (٤٥ : ١٤)؛ وعلى مسؤولية الانسان عن الخير والشر يترتب الاستحقاق وفقاً لأصل العدل مثل **﴿ ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴾** (٢ : ٢٨١؛ ٣ : ١٦١)؛ **﴿ ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴾** (٣ : ٢٥)؛ **﴿ ليجزي الله كل نفس بما كسبت ﴾** (١٤ : ٥١)؛ **﴿ اليوم تجزي كل نفس بما كسبت ، لا ظلم اليوم ﴾** (٤٠ : ١٧)؛ =

٣ ـ تجربة الحرية

مع أن القول بخلق الانسان لأفعاله أي بالحرية قد ظهر تاريخياً بعد عقيدة الجبر وقبل نظرية الكسب إلا أنه فكرياً هو البديل للجبر وللكسب على السواء لما كان الجبر يجمعهما معاً . كانت حرية الأفعال هي الطرف المقابل للجبر والمتربص به ، وظلت كذلك حتى بعد ظهور الكسب الذي لم تر فيه الحرية إلا صورة معدلة للجبر(٣٤٢) . وهي نهاية المطاف في وصف أفعال الشعور الخارجية من عقيدة الجبر الى نظرية الكسب الى تجربة الحرية . ولا يقف أمام الشعور فيها أي عائق يمنعه من أن يكون خالق أفعاله ،مسؤولاً عنها حتى يصح الاستحقاق في أصل العدل . ويتأكد إثبات الحرية حتى يتأكد اثبات الذات وحين يستطيع الانسان التخلص من

= ﴿ ولتجزي كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون ﴾ (٤٥ : ٢٢)؛ ولا يوجد المعنى الأشعري للكسب على الاطلاق فآية ﴿ لا يقدرون على شيء مما كسبوا ﴾ (٢ : ٢٦٤) إنما تتحدث عن الذين يبطلون صدقاتهم بالمن والأذى فيبطلون أفعالهم دون ما ذكر لتدخل إرادة خارجية فيها في الأول أو في الثاني . وكذلك آية ﴿ لا يقدرون مما كسبوا على شيء ﴾ (١٤ : ١٨) تشير إلى ضرورة النظر أي الايمان كأساس للعمل وإلاّ كان العمل هاوياً لا أساس له دون أية اشارة إلى تدخل إرادة خارجية فيه . فالكسب الأشعري تدمير للفعل الانساني لحساب فعل الآخر ، الله في الظاهر والسلطة في الباطن .

(٣٤٢) هذا هو موقف جمهور المعتزلة : الله غير خالق لاكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات ، والناس هم الذين يقدرون على اكسابهم ، وليس لله في اكسابهم ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير. ولذلك سموا القدرية، الفرق ص ١١٤ ـ ١١٥ ؛ العبد موجد لأفعاله لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار ، المحصل ص ١٤١ ؛ الله قدر كل شيء، ما خلا الأعمال ، التنبيه ص ١٦٩ ؛ خالق أفعال العبد هو العبد، المسائل ص ٣٧٤؛ العباد خالقون أعمالهم ، الأصول ص ١٣٥ ؛ أفعال العباد واقعة بقدرة العبد وحدها ، المواقف ص ٣١١ ؛ العبد يوجد فعله باختياره ، مطالع ص ١٨٩ ؛ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم هم المحدثون لها ، الشرح ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤ ؛ نفي كونه تعالى خالق أفعال العباد ، المحيط ص ٢٢٩؛ اثبات الحوادث واثبات كونها أفعالاً للفاعلين . . . لا يصلح الفاعل إلاّ بإثبات فعل يضاف إليه ، المحيط ص ٣٤٠ ؛ إن الله ليس خالقاً لأفعال العبد ، اعتقادات ص ٣٨ ؛ لم يخلق الله شيئاً من اكساب العباد ، الفرق ص ٣٣٨ ؛ العبد خالق لأفعاله خيرها وشرها ، الملل جـ ١ ، ص ٦٧ ؛ أفعال العباد مخلوقة بقدرة العباد وأن كل واحد منا منشيء ما سينشيء ويخلق ما يفعل وليس لله على أفعالنا قدرة جملة ، الانصاف ص ١٤٤ .

أنماط الفكر الالهي ، وحين تتقدم الحضارة وتؤدي دورها في التعقيل والتنظير . فاثبات الانسان خالقاً لأفعاله أزهر أنماط التعقيل وأعلى ما وصلت اليه الحضارة من تقدم وفعل الزمن . يصبح الانسان فاعلاً على الحقيقة لا مجرد ستار أو قناع يتخفى وراءه فاعل آخر هو الفاعل على الحقيقة ولا يكون الانسان إلا فاعلاً بالمجاز(٣٤٣) . وهكذا يبدو أن الحضارة قد مرت بثلاث مراحل في الدورة الأولى لها . أولاً ، بداية خروج حرية الأفعال من داخل الفكر التقليدي في اجماع الأمة الأول على أنه لا خالق إلا الله . ثانياً ، استقلال حرية الأفعال عن الفكر التقليدي وبداية الصراع الفكري . ثالثاً ، عزل استقلال الأفعال واعتباره خارجاً على اجماع الأمة وسيادة الأغلبية . وفي بداية الدورة الثانية للحضارة منذ الاصلاح الأخير يخرج خلق الأفعال من جديد من بطن الاجماع تحقيقاً لمصالح الأغلبية الصامتة ضد الأغلبية القديمة التي أصبحت على مدى التاريخ الأقلية الحاكمة .

أ ـ **الحرية الانسانية** . الحرية ليست مقولة طبيعية بل تعبير انساني خالص . وإذا كان هناك جبر في الطبيعة سواء في الطبيعة الحية أو في الطبيعة الصامتة فإن الانسان هو ميدان الحرية . وقد يتجاوز الفعل الانساني الحر القادر جبر الطبيعة ويخضع الطبيعة له ويسخر قوانينها لصالحه ويعدّل مسارها طبقاً لغاياته . ويبدو أن الحرية الانسانية تتضمن الحتمية في الطبيعة في حين أن الجبر يكون في أفعال البشر وحدها بفعل القضاء والقدر ويترك أفعال الطبيعة حرة بخرق قوانينها الثابتة وسننها المطردة بفعل تدخل الارادة الخارجية . ويؤكد ذلك معظم حركات الاصلاح إذا

(٣٤٣) واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل « الأهواء » على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرتهم ، واتفقوا أيضاً على أن الرب لا يتصف بالاقتدار على مقدور العباد كما لا يتصف العباد على مقدور الرب . . . ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة . وأبرم بعض المتأخرين ما فارق به ربقة الدين فقالوا : العبد خالق والرب لا يسمى خالقاً على الحقيقة ، الارشاد ص ١٨٧ ـ ١٨٨ ؛ ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون عن تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم باجماع السلف على أنه لا خالق إلاّ الله ، الارشاد ص ١٨٧ ؛ وقالت المعتزلة إلاّ الناشىء أن الانسان فاعل محدث ومخترع ومنشىء على الحقيقة دون المجاز ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٧ .

بعثت حرية الأفعال في الانسان ظهرت الحتمية في قوانين الطبيعة وإذا ظهرت جبرية الأفعال في الانسان ظهر اللاتحدد في قوانين الطبيعة . وكانت معظم حركات التجديد والاصلاح التي تحولت بعد ذلك إلى نهضة شاملة دون أن تكبو وتنكص على عقبيها من النمط الأول ، حرية في الأفعال وحتمية في الطبيعة .

والأفعال الانسانية لها جانبان، جانب حر من حيث العقل والتروي والقصد والباعث والغاية وجانب طبيعي من حيث أنها تتحقق في موقف تتشابك فيه أفعال أخرى وتقع فيه موانع وتتصارع فيه ارادات . فأفعال الحيوانات من « تدبير » الحيوانات ذاتها ولكنها ليست أفعالاً لأنها ينقصها الروية والتدبر والعقل والغاية . هي أفعال بدنية آلية تقوم على بناء العضو وعلى غرائز الكائن الحي : المحافظة على الحياة ، التغذي ، النمو ، التوليد ، الحركة . . . الخ . لذلك امحى التكليف والمسؤولية واستحقاق المدح والذم . بل كانت الحيوانات لنفع الانسان(٣٤٤) . والفعل الحر يكون حراً من جانب الفاعل أي من الانسان ولكنه يكون واجباً من جانب الطبيعة ، لا من ذاته بل طبقاً لمجرى العادات . يستطيع الانسان مثلاً أن يعمل على اقامة ثورة بحرية تامة وبقرار حر وبوعي فردي واجتماعي كامل . فإذا تحقق الفعل وشروطه بوجود البواعث والغايات والأفكار وارتفاع الموانع البدنية والنفسية والاجتماعية وبتحقيق امكانيات الثورة وحركيتها المادية من خلال الجماهير تحققت الثورة بالفعل إلا إذا تدخلت موانع غير متوقعة أو ظهر خطأ في حساب الامكانيات النظرية الأولى أو في نقص الوعي بحركية الثورة وتنظيمها . في هذه الحالة يمكن أخذها في الاعتبار إما في الحال والتكيّف طبقاً للظروف الجديدة وإما في المستقبل استعداداً للثورة القادمة . وهذا هو معنى عدم الوجوب في الأفعال من ناحية الطبيعة .

فإذا كان الانسان حراً فهل يمكن القول بأنه خالق أفعاله ؟ هل هناك فرق

---

(٣٤٤) قالت القدرية العباد خالقون لاكسابهم ، وكل حيوان محدث لأعماله . وليس لله شيء في أعمال الحيوان صنع ؛ وذكر أكثرهم أن الله غير قادر على مقدور غيره ، الأصول ص ١٣٥ .

بين الفعل والخلق ؟ حرصاً على الحفاظ على المستويات كل اسم يشير الى مستويين . الفعل إما انساني كالحركة أو تغيير البناء الاجتماعي أو طبيعي كفعل الظواهر الطبيعية . والخلق اسم يشير الى نفس المستويين أيضاً . هناك الخلق الفني من الانسان ، وهناك خلق الأشياء من عدم حين السؤال عن مصدرها . وسواء قلنا الانسان فاعلاً في العالم أو خالقاً لأفعاله فلا فرق بين القولين لو عنينا المستوى الأول وهو الفعل الشعوري . ولا يجوز وصف الانسان بالفعل والخلق على المستوى الثاني لأن الانسان ليس ظاهرة طبيعية فحسب وليس خالقاً للأشياء من عدم . يُوجد الانسان حراً في العالم . وقد يتم فعل الانسان وخلقه بآلة كما هو الحال في العمل الفني . وقد يقع منه مقدراً كما هو حال الفنان حين يخلق طبقاً لما في ذهنه وطبقاً لاحساساته ومشاعره(٣٤٥) .

وكانت حرية الأفعال أحد المواقف الرئيسية للمعارضة السياسية سواء في الخارج أو في الداخل ، العلنية منها أو السرية دفاعاً عن استقلال الانسان وإرادته الحرة ورفض تدخل أية ارادة خارجية في مصيرة تحدده له سواء كانت ارادة الهية مشخصة أو ارادة سياسية قائمة ارادة الله أم ارادة السلطان ، فالسلطة الدينية والسلطة السياسية صنوان(٣٤٦) .

---

(٣٤٥) قال بعض المعتزلة إن معنى خالق وفاعل واحد ولكن لا يُطلق ذلك في الانسان لأنا منعنا منه . وقال البعض الآخر ان الخلق فعل لا بآلة ولا بجارحة ، وهذا يستحيل من الانسان . وقال بعض ثالث ان معنى خالق أنه وقع منه الفعل مقدراً . فكل من وقع فعله مقدراً فهو خالق له قديماً كان أم محدثاً ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٣ .

(٣٤٦) المعارضة السياسية من الخارج هي فرقة الخوارج ، ومن الداخل العلنية هم المعتزلة ، ومن الداخل السرية هم الشيعة . أنظر الخاتمة من الفرقة المذهبية إلى الوحدة الوطنية ؛ عند الكعبي من المعتزلة لم يخلق الله أعمال العباد ، الفرق ص ١١٦ ؛ وعند النظام العبد قادر على الأشياء لا يقدر الله على خلقها ، اعتقادات ص ٤١ ؛ وعند معمر القدرة من فعل الجسم القادر عليها وليست من فعل الله ، الفرق ص ١١٦ ؛ وعند عمر وواصل الفعل مخلوق للعبد ، الملل جـ ٢ ، ص ٥٢ ؛ وكفر أبو موسى المردار من قال أن اعمال العباد مخلوقة لله ، الملل جـ ١ ، ص ١٠٤ ؛ وينفي الخياط عن أبي موسى المردار اتهام ابن الراوندي له بأنه يجيز وقوع فعل من فاعلين على التولد قائلاً : وقد بلغ من استعظام أبي موسى للجبر أنه اكفر المجبر ، واكفر الشاك في كفره ، =

الفعل الانساني قائم مستقل لا يقدر أحد على القضاء عليه . ومن يشكك في حرية الانسان يصل إلى حد الكفر . وكلما كان الرفض جذرياً كان اثبات الحرية أساسياً . وكلما رغب الانسان السلوك الأمثل ازدهرت الحرية حتى تصبح حرية خالصة تبحث عن الكمال الخالص ويصبح كل سلوك نسبي قائم على تقدير نسبي للأمر الواقع أقرب الى الجبر الناشيء من ثقل البدن وتقلص في تمثل الكمال(٣٤٧) . حتى المعارضة السرية تثبت الحرية اثباتاً لحق الانسان في الرفض ومنها اشتق اسم « الرافضة » . الحرية هي سبب الرفض ، والرفض فعل من أفعال الحرية . يعني الرفض أن الانسان قادر على التمييز والحكم والفهم الصحيح

= والشاك في الشاك كل ذلك استعظاماً للجبر وتنزيهاً لله عن الظلم ، الانتصار ص ٦٦ - ٦٧ ؛ وقد أثبت أبو هاشم والجبائي الفعل للعبد خلقاً وابداعاً واضافة الخير والشر والطاعة والمعصية إليه استقلالاً أو استبداداً ، الملل جـ ١ ، ص ١٧٧ ؛ وعند الجبائي الخالق للشيء إنما يخلقه بأن يجعله على حال ثم لا يصف تلك الحال بأنها موجودة ولا معدومة ولا بأنها معلومة ولا مجهولة ، الأصول ص ١٣٤ ؛ ويقول أبو الحسين النجار وإن أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدرة العباد وأن كل واحد منا ينشىء ما ينشىء ويخلق ما يفعل وليس لله على أفعالنا قدرة جملة ، الانصاف ص ١٤٤.

(٣٤٧) معظم الخوارج يقولون بقول المعتزلة في القدر ولكن يثبته بعض منهم فقط لما كانوا أهل عمل وليسوا أهل نظر ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٩ ؛ فقد قالوا : أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله الفصل جـ ٣ ، ص ٤١ ؛ وقالت طائفة منهم الانسان ليس مجبراً وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله ، الفصل جـ ٣ ، ص ١٨ ؛ وقالت الميمونية (العجاردة) بالقدر على مذهب المعتزلة فالله فوضى الأعمال للعباد وجعل لهم الاستطاعة إلى ما كلفوا . فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعاً وليس لله في أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة له ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٥ ؛ كما أثبتت الحمزية والاطرافية القدر خيره وشره من العبد وأثبتت الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً ، الملل جـ ٢ ، ص ٤٤ - ٤٧ ؛ وقالت لو عذب الله العباد على أفعال قدرها عليهم أو على ما يفعلوه كان ظالماً ، الملل جـ ١ ، ص ٤٥ ؛ وقالت الشبيبية بقول المعتزلة في القدر فبرئت منهم البهيسية ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٠ ؛ ثم منهم من وافق القدرية في القدر ، وقالوا إن الله فوض إلى العباد ، فليس لله في أعمال العباد مشيئة ، الملل جـ ٢ ، ص ٤١ ؛ وقالت الاباضية بالقدر مثل المعتزلة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ؛ الملل جـ ٢ ، ص ٥٥ ؛ وتقول المعلومية الفعل مخلوق للعبد ، الملل جـ ٢ ، ص ٥٢ ؛ بل إن أفعال الله غير مخلوقة لله ، الفرق ص ٩٧.

والقدرة على رفض السلوك الذي لا يطابق هـذا الفهم . ومن ثم ينشأ سلوك غيـره حين يتحول السلوك الأول القائم على التقليد الى جبر بفعـل الطاعـة(٣٤٨) . بل ان بعض الأتقياء من دعاة الأمر الواقع واستتباب النظام والرضا بالقضـاء والقدر تثبت الحرية نظرياً على مضض . ولكن الوقت عصيب ، والظرف غير مـلائم ، والزمـان غـادر ، ومن ثم يعلنـونها سـراً بـالـرغم من رفضهم الخـروج والاعتـزال والـرفض واستسلامهم للأمر الواقع وطاعتهم للنظام المستتب . تثبت الحريـة اذن في السلوك البسيط كما تقوم به عامة الناس دون اصدار حكم صريح على الأفعال فالحرية تثبت عند الأقوياء وعند الضعفاء على حد سواء(٣٤٩) .

والذين أحق بتسميتهم بالقدرية ليسوا هم أنصار الحرية بل أنصار الجبر . إذ تثبت التسميـة من إثبات الشيء أولى من ثبـوتها من نفيـه . كما تثبت حـين يتكـرر اللفظ بـاستمرار عنـد من يثبته لا عنـد من لا يذكره أو ينكـره(٣٥٠) . وذم القدريـة

(٣٤٨) تقول الروافض ان أفعال العباد مخلوقـة للعباد بقـدرة العباد وان كـل واحد منـا ينشىء ما ينشىء ويخلق ما يخلق وليس لله على أفعالنا قـدرة جملة . . . الانصاف ص ١٤٤ ؛ يقـول فريق آخـر أن أعمال العباد غـير مخلوقة ، وهـذا قول قـوم يقولـون بالاعتـزال والامامـة ، مقالات جـ١ ، ص ١١٠ ؛ وقالت طائفة الانسان ليس مجبراً ، وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختـار فعله ، الفصل جـ٣ ، ص ١٨ ؛ وقالوا أيضاً أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل جـ٣ ، ص ٤١ ؛ وعند فريق من الزيدية أن أعمال العباد غير مخلوقة لله ولا محدثـة ولا مخترعـة وإنما هي كسب للعباد احدثوها واخترعوها وابدعوها وفعلوها ، مقالات جـ١ ، ص ١٣٩ .

(٣٤٩) صنف من المرجئة يثبت القدرة كالمعتزلة وغيلان وأبي شمر ومحمد بن شبيب البصري ، الفرق ص ٢٠٢ ؛ وقـالت طوائف منهم مثـل محمد بن رشيد ومؤنس بن عمـران وصالـح قبـة والنـاشيء إن الانسان ليس مجبراً . وله قوة واستـطاعة يفعـل بها مـا اختار فعله ، الفصـل جـ٣ ، ص ١٨ ؛ وقالت أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل جـ٣ ، ص ٤١ ؛ وقال صنف منهم بالقدر على مذهب القدرية ، الفـرق ص ٢٥ ؛ مقالات جـ١ ، ص ٢١٥ ؛ وكـان غيلان الدمشقي يقول بالقدر خيره وشره من العبد ، الملل جـ٢ ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٣٥٠) فإن قالوا : لم سميتمونا قدرية؟ قيل لهم : لأنكم تـزعمون في اكسـابكم أنكم تقـدرونها وتفعلونها مقدرة لكم دون خالقكم ، والقدرى هو من ينسب ذلـك لنفسه . القـدرى من يدعى أنـه يفعل أفعاله مقدرة له دون ربه ، ويزعم أن ربه لا يفعل من اكتسابه شيئاً ، اللمع ص ٩٠ - ٩١ ؛ القـدرية هم المجبـرة لا المعتزلـة لتكرارهم وذكـرهم القـدر في كـل الحوادث، المحيط ص ٤٢١ - ٢٤٢ .

واقع لمن يثبت القدر وينكر الحرية لا لمن ينفي القدر ويثبت الحرية . القدر مذهب مذموم لأنه كمذهب المجوس يلحق الشر والظلم وكل مظاهر النقص بالكمال(٣٥١) . وقد يكون كل ما روى في ذم القدرية بهذه التسمية التي لا تصدق على المسمى بعد أن لقب أنصار الحرية بالقدرية عملا سياسياً خالصاً باستعمال سلاح الألقاب حتى تخمد مقاومة السلطان وحتى يقتنع الجمهور بأن الحال الحاضر من فعل الله وبقضائه وقدره(٣٥٢) . فالمعتزلة لا يعبثون بالشرائع باسم قضاء الله وقدره ، ولا يقولون بصدور القبح والشر عن الله ، ولا بجواز تكليف ما لا يطاق ، ولا بالجبر في أفعال الشعور الداخلية ولا بالقضاء والقدر والاحتجاج به على المعاصي ولا بتأييد حجج ابليس في الغواية ولا بالكلام في القدر . يفصلون بين القدر والقدرة ويقولون بالاختيار وبتنزيه الله عن القبائح وبجعل المعرفة شرطاً للفعل الحر . ترى النبوة ممكنة وتضع الدواعي والمقاصد وراء الأفعال ، وتضع قانون الاستحقاق .

ب ـ اثبات الحرية . في الحقيقة لا تحتاج الحرية الى اثبات . فهي أمر بديهي

---

(٣٥١) القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لأن مذهب المجبرة فاسد مذموم مثل مذهب المجوس يثبت الأمور المذمومة قدر الله ، المحيط ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ .

(٣٥٢) القدرية عندنا هم المجبرة والمشبهة . وعندهم المعتزلة فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به . ان المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبناها عليهم وقد أعاننا السلطان على ذلك؛ وذم القدرية يجري على من له مذهب مذموم في القدر وهو مذهب المجبرة وهو يشبه مذهب المجوس في الآتي : ١ ـ نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدره. ٢ ـ مزاج العالم واحد حسن من النور قبيح من الظلمة، وتقول المجبرة الكفر واحد حسن من الله قبيح منا. ٣ ـ جواز تكليف ما لا يطاق. ٤ ـ القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعاً عليه ، والقادر على الايمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولاً عليه. ٥ ـ قضاء الله لأنهم يحتجون بالقدر. ٦ ـ يشهدون الزور لابليس ويجعلونه سبب الغواية. ٧ ـ القدري اسم نسبة والنسبة تكون نسبة قرابة أو صناعة أو بلد أو لهجة بكلمة أو اثبات والمجبرة هم الذين يثبتون القدر ويتكلمون به. ٨ ـ القدر بمعزل عن القدرة ٩ ـ المجوس يثبتون فاعلية بالطبع والمعتزلة بالاختيار. ١٠ ـ اضافة المجبرة المحتجات إلى الله. ١١ ـ سدت المجبرة على أنفسها معرفة الله. ١٢ ـ لم يعد هناك امكانية لاثبات النبوة. ١٣ ـ القضاء على الدواعي والمقاصد والاستحقاق، الشرح ص ٧٧٢ ـ ٧٧٩.

يشهد به الحدس والوجدان ويفضل الانسان أن يضحي بحياته في سبيل أن يكون حراً هو أو شعبه . وهو ما حاولت بعض الحركات الاصلاحية الحديثة ابرازه(٣٥٣) . فإن قيل : إذا كانت الحرية موجودة يقيناً وبداهة فلم اثباتها ؟ قيل هناك من ينفيها ويثبت عقيدة الجبر أو نظرية الكسب . فحجج اثباتها هي في الحقيقة حجج مضادة تجاه خصومها . حجج جدلية لتفنيد حجج الخصم وليست حججاً برهانية لاثبات موضوع ليس في حاجة الى اثبات . فإن قيل : كيف يُنظر في شيء ابتداء وهو غير يقيني ؟ قيل : يُنظر فيه حتى يتحول الى يقين . وهذا هو طريق العلم والبرهان فإن قيل : إن إثبات الحرية يؤدي الى اثبات فعل حر ولكن المطلوب هو الفعل الحر المتجدد قيل : الوجود المتجدد للفعل الحر حاصل بالتولد دون أن يؤدي التجدد الى انكار للحرية أساساً كما هو الحال في نظرية الكسب(٣٥٤) . ومع ذلك ، فنظراً لوجود الاشتباهات التي أثارها الجبر والكسب يمكن اثبات حرية الأفعال بصياغة براهين عقلية على الطراز القديم ضد الجبر والكسب ودفاعاً عن الحرية . وقد تكون بعض الحجج بينها مشتركة يتم تأويلها مرة لحساب الجبر أو الكسب ثم يُعاد تأويلها لتفنيدهما ولاثبات الحرية . منها :

١ ـ التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية . وهي تفرقة تثبت الحرية بناء على الحركة الاختيارية كما أخذ الجبر والكسب نفس التفرقة لنفي الحرية بناء على الحركة الاضطرارية(٣٥٥) . والحقيقة أن وجود الحركة الاضطرارية لا ينفي

---

(٣٥٣) وقوع تصرفنا بحسب دواعينا وتصورنا وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس ، ومعلوم استمرار ذلك ، المحيط ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ ؛ كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده كذلك يشهد أنه ملك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرة ما فيه ، ويعد انكار كل شيء مساوياً لانكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل ، الرسالة ص ٥٩ .

(٣٥٤) هذه هي اعتراضات الأشاعرة .

(٣٥٥) صار المعتزلة فريقين : أبو الحسين ومن اتبعه يرى في ايجاد العبد لفعله الضرورة وذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد إلى المنارة والهادي منها ويجعل انكاره سفسطة، المواقف ص ٣١٣ .

الحرية . فالحرية لحظات أفعال وليست حرية طول الوقت . هناك أفعال تتم بالبدن وبالمران وبالعادة وبالتقليد . وهناك أفعال أخرى ، أفعال الروية والعزم وهي أفعال حرة . بل ان حركة الارتعاش قد تكون انعكاسية عضوية صرفة لا تثبت جبراً أو كسباً ولا تنفي حرية . وكثيراً ما تتجاوز الأفعال الحرة أفعال الجوارح إلى أفعال القلوب أو أفعال الشعور التي هي أساس الأفعال الارادية التي تبدو في آخر مراحلها كأفعال للبدن .

٢ ـ وجود الباعث أو القصد هو أكبر دليل على أن الانسان صاحب أفعاله فالفعل تابع للقصد والداعي . ولا يُعقل وجود الباعث أو القصد أو الداعي ثم يكون الفعل من فعل غيره وإلا ففيم كان هذا القصد وذلك الداعي . إن كل الأفعال المقدورة هي الأفعال القصدية والأفعال غير المقدورة هي كذلك لأنها ليست قصدية . لا يعني أنها غير مقدورة للانسان أنها مقدورة لارادة خارجية مشخصة فذاك افتراض محض . بل ان قدرة الآلة على ما لا يقدر عليه الانسان وإن كانت قدرة فعلية إلا أنها ليست فعلاً لأنه لا يتوافر فيها القصد إلا من خلال الانسان الذي صنع الآلة لهذه الغاية ، وأفعال الآلة ذاتها خالية من القصد(٣٥٦) . ولا يقال إنه حتى لو حدثت الأفعال طبقاً للباعث والداعي والقصد فانها تحدث طبقاً لمجرى العادات لأن مجرى العادات يثبت أن الانسان صاحب الفعل . وليس معنى اطراد الحرية أنها أصبحت من فعل العادة وأن الأفعال تتحقق بطريقة آلية حسب مجرى الأمور لأن الحرية أحياناً تخرق سير العادات وتبطلها إذا ما تحولت العادة الى ضغط وقهر أي إذا ما تحولت ضد الحرية . يثبت الشاهد تعلق الفعل بالانسان ، وهذا هو

---

(٣٥٦) هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال اما ممتنعاً واما مقدراً. فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلاَّ لما وجب ذلك فيها لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره كما يعلم احتياج المحرك إلى الحركة والساكن إلى السكون، الشرح ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧ ؛ وإذ أردت أن تعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان : أحدهما أن تختبر حاله فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه ، وينتفي بحسب كراهته وصارفه حكمت بأنه فعل له على الخصوص . والطريقة الثانية هو أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً بالقدرة فيجب أن يكون مقدوراً للقادر ذاته وهو الله ، الشرح ص ٣٢٥.

حكم العادة(٣٥٧) . ولا يقال أن في الفعل الحر تتدخل ارادة خارجية مع الباعث والقصد والداعي تجعله ممكناً لأنها ليست واقعة في الشاهد ، ولم تطرأ به العادات(٣٥٨) . ولا يقال أن فعل الساهي ليس فعلاً حراً لأنه ليس به شرط الفعل وهو الوعي والروية . فهذا هو العكس لا الطرد . الفعل الحر هو الفعل الارادي المروي لا الفعل اللاارادي(٣٥٩) . وجهة تعلق الفعل بالانسان هي جهة الحدوث . وليس أدل على ذلك من تجارب الانسان نفسه ومشاهداته لأحواله . فالانسان صاحب فعله يحدث أفعاله(٣٦٠) . ولا يجوز أن تكون جهة النطق هي الحلول لأن هناك فرقاً بين الأشياء والأفعال . حلول الألوان في الأشياء جائز أما الحلول في الأفعال فإنه لا يجوز . الأفعال صادرة عن البواعث والقصود والدواعي(٣٦١) . واضافة فعل الانسان اليه نفي لأن يكون الانسان صاحب فعله . ولا يُعقل أن يضيف الانسان اليه ما ليس له إلا زهوا وفخراً أو احتيالاً ونصباً . وهذا أيضاً واقع ولكنه ليس عاماً(٣٦٢) . واعتراف الانسان بأفعاله يدل

---

(٣٥٧) فإن قيل : فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجىء ودواعيه. ولا يدل على الفعل قيل : فعل الملجىء يتم أيضاً حسب القصد والدواعي ، الشرح ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

(٣٥٨) فإن قيل : هذه التصرفات يخلقها الله مطابقاً لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة قيل : ما لم نعلم المحدث في الشاهد لا يمكننا أن نعلم المحدث في الغائب . والطريق إلى اثبات المحدث في الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا في الاحتياج إلى محدث وفاعل . وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل . فإن قيل : يجوز أن يكون في الغائب محدث يحدث هذه التصرفات عند القصود والدواعي لمجرى العادة قيل مستحيل ، الشرح ص ٣٤٠ - ٣٤١.

(٣٥٩) فإن قيل هذا باطل بالساهي فإنه محدث وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه قيل : هذا هو العكس لا الطرد، الشرح ص ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٣٦٠) فإن قيل : مطلوب بيان أن وجه الحاجة هو الحدوث قيل حالنا، الشرح ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

(٣٦١) فإن قيل : لم لا يجوز التعلق من جهة المعلول؟ قيل هناك فرق بين الأفعال والأشياء، الشرح ص ٣٤٤.

(٣٦٢) اضافة الفعل إلى العباد كسباً في أفعالهم وتعليقاً بمشيئتهم حجة نصية حولناها إلى تجربة بشرية ، المواقف ص ٣١٥ - ٣١٦؛ المحصل ص ١٤٢ - ١٤٣؛ مطالع ص ١٩١، المحيط ص ٣٧٩.

على أنه صاحبها ، خاصة ولو كان اعترافاً بأفعال يخجل منها ويدينها[٣٦٣] . ولما كانت أفعال الإنسان قد تحدث وقد لا تحدث ، قد تنجح وتفشل، قد تصيب وتخيب فإنه لا يمكن إضافتها إلاَّ إلى الإنسان نفسه ، لا يمكن اضافتها إلى أي كمال وإلا كان كمالاً ناقصاً [٣٦٤] .

٣ ـ وما دامت الأفعال واقعة بالقصود والدواعي فإنها تكون صادرة عنها لا طبقاً لارادة مسبقة على البواعث أو لاحقة عليها . وهذا لا يمنع من الاستبصار في السلوك والتنبؤ بما يقع في المستقبل واحصاء تجارب الماضي ومعرفة مصير الحوادث وكيفية وقوعها . ولكن كل تنبؤ نسبي لأنه يتوقف على درجة العلم إما بتجارب الماضي أو بالقدرة على الاستخلاص والتفسير والفهم للحاضر[٣٦٥] . واثبات الحرية ينفي أية شبهة للقضاء والقدر أو الجبر أو أي قدر مسبق بل يعني القضاء اتمام الفعل والفراغ منه أو الالزام الذاتي أو الاخبار والاعلام[٣٦٦] .

---

(٣٦٣) اعتراف الأنبياء بذنوبهم واضافتها إلى أنفسهم ، واعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت فيهم ، المواقف ص ٣١٦؛ المحصل ص ٢٤٣ ؛ مطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ .

(٣٦٤) أفعال الله منزهة أن تكون أفعال العباد من التفاوت والاختلاف والعلم، المواقف ص ٣١٥ ؛ المحصل ص ١٤٢ ؛ مطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩؛ الشرح ص ٣٥٥ ـ ٣٦٠ ؛ لا يوجد باطل في خلق الله ، الشرح ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣ .

(٣٦٥) والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ، ويثبتون علم الله بهذه الأفعال . ولا يعيدون وجودها إلى هذا العلم بل إلى اختيار العباد، الدر ص ١٤٨ ؛ عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى حد الوجوب، معالم ص ٧٣؛ وقد كفر أبو موسى المردار أصحاب القضاء والقدر. وكذلك من وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عباده ويقدرها فمسفه لله في فعله والمسفه لله كافر به ، الانتصار ص ٦٨ ؛ إن قيل : هل أفعال العباد بقضاء الله وقدره أم لا؟ قيل : إن كان ذلك يعني الخلق فلا . وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله وهي موقوفة على قصودهم ودواعيهم إن شاءوا فعلوها وإن كرهوا تركوها. الفعل فعل لفاعله. لو كانت مخلوقة لما استحق عليها المدح والذم والثواب والعقاب. لو كانت بقضاء الله وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيه الكفر والإلحاد ، والرضا بالكفر كفر ، الشرح ص ٧٧١؛ لا يصح اضافة جميع الأفعال إلى أنها بقضاء من الله لايهامه أنه فعلها ، المحيط ص ٤٢١ .

(٣٦٦) القضاء يعني : أ ـ الفعل دائماً والفراغ منه . ب ـ الالزام (الايجاب والاثبات). جـ ـ الاخبار والاعلام. والقدر يعني: أ ـ الفعلية . ب ـ الاخبار ، المحيط ص ٤٢٠ ـ ٤٢١ ؛ الشرح ص =

٤ ـ التمييز بين الحسن والقبيح ، بين الاحسان والاساءة ، بين المدح والذم يدل على أن الانسان له قدرة على الحكم ومن ثم على الاختيار . لو كان الانسان مجبراً لما لزمت هذه القدرة . وقيم التمييز والفعل واقع لا محالة دون حاجة الى تدبر ووعي واحكام نظر ؟ هذا هو حكم العقل ، والعقل لا يشوه بنفسه لعلمه بحسن الأفعال وقبحها إن لم يكن في الشرعيات فعلى الأقل في العقليات(٣٦٧) . فتمييز الانسان بين الحسن والقبح اثبات للحرية واختيار لأحدهما دون الآخر . يثبت العقل الحرية كما قد تثبت الحرية العقل إذا كانت حرية عاقلة قائمة على التمييز .

٥ ـ ولا يُعقل تكليف بلا قدرة أو أمر بلا ارادة(٣٦٨) . يدل حسن الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام على أن الانسان قادر على الفعل وعلى أن يكون فعله موضوعاً للحكم(٣٦٩) . وما دام الانسان مطالباً بالطاعة فإن الفعل ممكن ، وما

= ٧٧٠ ؛ هل يقال الكل بقضاء الله أم لا؟ إن أريد الاعلام والاخبار فصحيح . وإن أريد الالزام فيصح في البعض دون البعض . وإن أريد الخلق فلن يصح في شيء من أفعال العباد . وكذلك الحال في القدر . إنما يقال فيما خلقه وفعله ولا يختص بالأفعال التي تتعدى دون ما يختص نفس الفاعل. فهكذا يصح أن يقال في جميع خلقه وفعله أنه قضاء، المحيط ص ٤٢٠ ـ ٤٤١ .

(٣٦٧) والذي يدل على ذلك أن تفصل بين المحسن والسيء وبين حسن الوجه وقبيحه فنحمد المحسن على احسانه ونذم المسيء على اساءته . . . فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر وإلاّ لما وجب هذا الفصل، الشرح ص ٣٣٢ ؛ العاقل في الشاهد لا يشعره نفسه لعلمه بقبح الأفعال. فإن قيل: قبيح من الانسان لا من الله قيل : ربما في الشرعيات لا في العقليات ، الشرح ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥ ؛ التمييز بين الحسن والقبيح والاحسان والاساءة والمدح والذم فإن قيل : هذه أفعال ليست من اختيار الانسان كالايمان وتأثير الفعل . قيل بل أفعال من اختياره ومن تأثيره . فإن قيل : هل أفعاله تتعلق به عن طريق الكسب؟ قيل الكسب يفيد الجبر لا الاختيار فإن قيل : إن ذلك يجعل الله غير قادر على فعل القبيح : قيل الله قادر على أن يجعله من فعل العباد . فإن قيل أخيراً : هذا استدلال بنوع الشيء على أصله قيل : بل استدلال من الجملة إلى التفصيل ، الشرح ص ٣٤٦ .

(٣٦٨) أمر من اللا ولا أمر بلا قدرة ، الارشاد ص ٢٠٣ ؛ أمر العباد بالمسارعة إليها قبل فواتها المواقف ص ٣١٦؛ المحصل ص ١٤٣؛ مطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩.

(٣٦٩) الاستدلال بطريقة الأمر والنهي وغيرهما من الأحكام الراجعة إلى الأفعال . هذه الطريقة لا بد أن يتقدم فيها العلم بتعلق الفاعل بفعل ، المحيط ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

دام الفعل ممكناً فإن الانسان حر[٣٧٠] . والأمر هو خطاب لآخر ، ولا يكون هنـاك أمر للنفس بل للآخر . وما دام الآخر موجهاً بالخطاب فهو قادر على الفعل[٣٧١] . والأوامر معللة بعلل ، ولا توجد أوامر بلا علل . والقـدرة علة الفعل . فـلا يمكن انكار التعليل في الأحكام لأن الأحكام قائمة على التعليل . كما لا يمكن القول بـأن هناك علة واحدة لكل شيء هي سبب كل الأفعـال فذلـك انفعال وليس تفكيـراً ، ايمان وليس عقلاً ، تمنٍ وليس واقعاً[٣٧٢] .

٦ ـ واثبات الحرية ادعى الى اثبات العدل ونفي الظلم في عـواطف التأليـه . لو لم يكن الانسان صاحب أفعالـه وكان في الـوقت نفسه مكلفاً محـاسباً لكـان واقعاً تحت ظلم وجـور . الحريـة اذن هي المؤدية الى العدالـة في الكـون ونفي صفـات الظلم والجور عن صفات الكمال . لذلك كانت الحرية المبحث الرئيسي في مباحث العـدل[٣٧٣] . كما أن اثبـات الحريـة ادعى الى إثبات عـواطف الكمـال والاجـلال والتعظيم من نفيها . في الحرية يكون الانسان صـاحب فعله ، مسؤولاً عما يـأتي به من قبح أو شر . فلو كان فعله مخلوقاً لكان الخالق هـو المسؤول عن هذا القبـح أو

(٣٧٠) العبد مطالب من ربه بالطاعة، ويستحيل في العقول أن يـطالب العبد بمـا لا يقع منـه ، الارشاد ص ٢٠٣ ؛ الله لا يريد من العباد إلاّ الطاعة ، الشرح ص ٣٦٢ .

(٣٧١) من لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه : افعل ما أنا فاعله وأبدع ما أنا مبدعه، الارشـاد ص ٢٠٣ .

(٣٧٢) أوامر الشرع وزواجره تتعلق بالأحوال المعللة بعللها ، والقدرة علة الفاعل ، الارشاد ص ٢٠٥ .

(٣٧٣) الظلم كل ضـرر لا نفع فيـه ولا دفع ضـرر لا معلوماً ولا مـظنونـاً ولا استحقاقـاً . ولا يكون في الحكم كـأنه من جهـة المضرور بـه . ولا يكون في الحـاكم كأنـه من جهة غـير فـاعـل الضـرر . والتعريفات الأخـرى للظلم مثل : مـا ليس لفاعله أن يفعله أو وضـع الشيء في غير مـوضعه لا تمنع من اضافـة الظلم إلى الله . فهي الـزام بالمعنى دون العبـارة، جعل الله فـاعلاً للظلم ولما هو أفحش. اطلاق العبارة كفر لتضمنه اضافة الظلم لله . لو كان فاعلاً للظلم لكان الظلم منه ومن عنده . لو كـان فاعـلاً للظلم لوجب أن نـرجع إليـه أحكام الـظلم من الذم والاستحقـاق وجميع القبائح من الكذب والعبث. والتعريفات الأخرى مثل : فاعل للظلم وظالم واحـد أو الظالم اسم لمن فعل الظلم لا تغير شيئاً لأنه لو كان الظالم اسماً لمن فعل الظلم لوجب تفرد الله بالـظلم . ولو كان الظالم هو من جعل الظلم ظلماً له لكـان خالقـاً للظلم . ولو لم ينفـرد الله بالـظلم لكان غـير ظالم . وما دام الظالم صفة مشتقة من الفعل فالله ظالم إذا فعل الظلم. الشرح ص ٣٤٥ ـ ٣٥٤ .

ذاك الشر . وكيف يكون الكمال مسؤولاً عن النقص ؟ وكيف يصدر النقص عن الكمال ؟ ان مدح المؤمن على الايمان ، وذم الكافر على الكفر ، ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية يدل على أن الانسان صاحب فعله ومسؤول عنه . فلا حكم دون استحقاق(٣٧٤) . وما دام هناك حساب وعقاب ، فلا حساب ولا عقاب بلا حرية أو مسؤولية(٣٧٥) .

حـ ـ الارادة . إذا ثبتت الحرية يظهر الفعل الانساني ومكوناته ، الارادة أو الاختيار ، الروية ، القدرة ، الاستطاعة ، الزمان ، التولد . . . الخ وكلها تقوم على تحليل الفعل الانساني تحليلاً موضوعياً انسانياً بلا أفكار مسبقة ودون فكر الهي مقلوب . فالارادة في الفعل الانساني ارادة اختيار وذلك بفعل الروح . فالروح هي الباعث على الاختيار . ولولا أن الروح في بدن لكان الانسان كله اختياراً ولكن البدن تحديد له(٣٧٦) . الارادة اختيار ولكنها ليست مختارة لأنها لا تختار نفسها .

---

(٣٧٤) مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر والمعاصي ووعد الثواب على الطاعة حجة نصية حولناها إلى تجربة بشرية ، المواقف ص ٣١٤ ؛ المحصل ص ١٤٢ ؛ مطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ ؛ تقول المعتزلة : العلم بكون العبد موجداً لأفعاله ضروري والدليل عليه أن العلم بحسن المدح والذم عليه علم ضروري . والعلم الضروري حاصل بأن حسن المدح والذم يتوقف على كون المدوح والمذموم فاعلاً ، وما يتوقف عليه العلم الضروري أولى بأن يكون ضرورياً ، معالم ص ٧٥ ؛ وتقول أيضاً : إن فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكناً من الفعل البتة لأنه إن خلقه الله فيه كان واجب الحصول وإن لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى العادات. وكما أن البديهية جازمة بأنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد. ولما كان ذلك باطلاً علمنا كون العبد موجداً، المحصل ص ١٤٢ .

(٣٧٥) هناك حساب وعقاب ولا حساب ولا عقاب بلا حرية ، الارشاد ص ٢٠٨ ؛ الجزاء والعقاب كحجة نصية الشرح ص ٣٦١.

(٣٧٦) عند النظام سبيل كون الروح في البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار . ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ، مقالات حـ ٢ ص ٢٧ ؛ الروح التي هي الانسان مستطيع بنفسه ، يعجز لآفة تدخل عليه ، الفرق ص ١٣٦ ؛ وعند النظام أيضاً لا بد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار ، وهو صراع العواطف أو تداخل البواعث ، الملل حـ ٣ ص ٨٨ ؛ وعند بشر بن المعتمر ، إذا كان الانسان مختاراً في فعله =

الايثار هو الاختيار والارادة . والمراد لا يكون إيثاراً ولا اختياراً لأنه تعبير عن طبيعة(٣٧٧) . الارادة تعبير عن الذاتية الخالصة والتي لا تكون موضوعاً لنفسها . والارادة هي الباعث على الفعل أي أنها ليست قوة منفصلة تزيد على الباعث بل هي الباعث نفسه في حالة التوتر والانفعال . الارادة إرادة الحياة أو إرادة القوة أو إرادة النصر لا تزدوج ولا تتزاوج(٣٧٨) . ولما كانت الارادة هي الباعث ، والباعث هو النفس ، ومن ثم لا تدعو النفس إلى الارادة ولا يدعو إليها الخاطر لأنها تعبير عما بالنفس ولا تنتظر الدعوة(٣٧٩) . والارادة هي الضمير لأن الفعل يتضمن في باطنه قيمة وحكماً خلقياً ولا يهم تعيين محل للضمير في النفس أو في الارادة أو في الروح فالضمير ليس في محل(٣٨٠) . الارادة خلقية ، والفعل خلقي فإن كانت الأخلاقية هنا تبدأ من الداخل إلا أنها تنتشر إلى الخارج ، وإن كانت تبدو فردية إلا

= فإنه يستغني عن الخاطرين فإن الخاطرين لا يكونان من قبل الله وانما هما من قبل الشيطان ، والفكر الأول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ، ولو تقدم فالكلام في الشيطان كالكلام فيه ، الملل حـ ٣ ص ٣٨ .

(٣٧٧) اختلفوا في الارادة هل هي مختارة أم اختيار أم ليست مختارة فقالوا : أ ـ هي مختارة كما أنها اختيار ولم يجيزوا أن تكون مرادة كما أنها مختارة. عند فريق الارادة مختارة كما أنها اختيار ولا تكون مرادة كما أنها مختارة ب ـ الارادة اختيار وليست بمختارة ، مقالات حـ ٢ ص ٩٤ ب وعند الجبائي الانسان مختار والاختيار غير المختار كما أن الارادة غير المراد ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠١ ؛ واختلفوا في الايثار أ ـ الايثار هو الاختيار والارادة ، والمراد لا يكون ايثاراً ولا اختياراً ب ـ الايثار هو الارادة ، والاختيار قد يكون ارادة وقد يكون مراداً ، مقالات حـ ٢ ص ٩٤ ـ ٩٥ ؛ ومن الناس من ذهب الى أن الفعل انما يقع بطبع المحل أو بقوة له غلبة على ما ذكر عن الأوائل المتفلسفين . والطبع غير معقول فإذا كان هو الفاعل المختار فهو ما نقوله . ولكن العبارة فاسدة لأن العرب لا تسمى الفاعل المختار طبعاً ، وإن كان أمراً موجباً ، فالفعل يصدر عن الجملة ، والمؤثر فيه لا بد أن يكون راجعاً الى الجملة ، الشرح ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ .

(٣٧٨) واختلفت المعتزلة في ارادة العبادة هل لها ارادة على مقالتين أ ـ لا يجوز أن تكون للارادة ارادة لأنها أول الأفعال ب ـ أجاز الجبائي أن يريد للانسان ارادته ، مقالات حـ ٢ ص ٩٣ .

(٣٧٩) اختلفوا : هل تدعو النفس الى الارادة ويدعو اليها الخاطر فأجازه قوم ومنعه آخرون . مقالات حـ ٢ ص ٩٣ ـ ٩٤ .

(٣٨٠) عند الجبائي الارادة ليست هي الضمير، والضمير محل الارادة

أنها جماعية . فإن قيل : هل الارادة موجبة لمرادها أم أنها ليست كذلك ؟ قيل : من حيث المبدأ الارادة موجبة لمرادها . ولكن المراد موجود في موقف وبه موانع ، وله شروط ، وهذا هو تحدي الارادة(٣٨١) . ولكن في حال الايجاب هل يقدر الانسان على فعل المراد ؟ ؟ هذا سؤال صوري خالص لأنه إذا ما توفرت الدواعي والبواعث والمقاصد وامحت الموانع وتوفرت الشروط فليس هناك ما يدعو إلى أن تأتي الارادة بغير المراد وإلا كان عبثاً وتحولاً فجائياً لا مبرر له . وليس الأمر مجرد حركة وسكون واختبار عقلي بل هو فعل انساني مصيري(٣٨٢) .

والفعل الحر هو الفعل المروي المقصود . وتختلف درجات الفعل طبقاً للقصد والروية . الفعل البدني الخالص كالفعل الشرطي ليس فعلاً قصدياً ومن ثم ليس فعلاً حراً لأنه يفتقد الروية والقصد . وأفعال الساهي والنائم ، وإن كانت أفعالاً لا ارادية إلا أنها أفعال غير شعورية يغيب منها القصد والروية ومن ثم فهي ليست نموذجاً للفعل الحر . وإذا تم فعل شعوري ولكن عن إكراه وإلجاء فإنه لا يكون أيضاً فعلاً حراً لأن الفعل الحر هو الفعل الشعوري القائم على قصد وروية واختيار(٣٨٣) . ولما كانت أفعال السهو والنسيان والنوم ليست أفعالاً حرة لأنه لا يتوافر فيهاالقصد والباعث فلذلك أفعال الاضطرار والالجاء ليست أفعالاً حرة لوجود موانع الاضطرار ، قيد بدني لعضو أو تكبيل الانسان وسجنه أو وضع السيف على

---

(٣٨١) عند أبي الهذيل والنظام ومعمر وجعفر بن حرب والاسكافي والأولى والشحام وعيسى الصوفي ، الارادة موجبة لمرادها لو كانت متصلة بها مع جواز منع الارادة عن مرادها ؛ ونفي ذلك بشر بن المعتمر وهشام الفوطي وعباد بن سليمان وجعفر بن المبشر والجبائي . ومنع الحسين النجار تدخل الله بين الارادة والمراد بالمنع ، مقالات حـ ٢ ص ٩٠ - ٩١ .

(٣٨٢) مقالات حـ ٢ ص ٩١ - ٩٢ .

(٣٨٣) الفعل إما أن يحدث وليس صيغة زائدة على حدوثه أصلاً أو له صفة زائدة على حدوثه . فالأول ما يقع من الحركة اليسيرية والكلام اليسير من الساهي والنائم . . . وأما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه فهذا إما أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلم . فإن وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك فلا حكم له . . . وسبيله كمن يقع من النائم والساهي . فإذا وقع ممن هو عالم به فإما أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه أو يقع وهناك إلجاء وإكراه . فهذا الثاني أيضاً لا حكم فيه ، المحيط ص ٢٣٢ .

رقبته(٣٨٤) . لا يتحقق الفعل المروي بطريقة آلية بلا وعي أو قصد تنفيذاً لأمر وطاعة عمياء وإلا تحول البشر إلى مجرد آلات تسيرها الأوامر . والقصد سابق على الفعل حتى يتم التدبير وتحصل الروية . ولكن قد يحدث في حال الفعل أن يحقق الانسان فعلاً آخر بقصد متجدد كما هو الحال في الفعل الفجائي ولكنه فعل عارض وليس هو الفعل الأول(٣٨٥) .

ليس الفعل الحر فعلاً عفوياً بل هو الفعل القصدي ، وبالقصد الأول . قد يأتي الانسان بفعل لا يقصده فلا يكون فعلاً . والقصد هو غاية الفعل عندما يتمثلها الشعور . ليس القصد متعالياً بل هو تغيير للواقع وتطوير للطبيعة كي تصل الى كمالها . والطاعة التي لا يراد بها الله ضد الأعمال بالنيات(٣٨٦) . وهذا لا

---

(٣٨٤) لا يخرج فعل العبد من وجوه ثلاث : أ - عالم بالالجاء وهو أن يقع الاكراه والحمل ولا بد من وقوعه إذ أن داعي الالجاء لا يعارضه شيء من الدواعي إما على سبيل المنع أو على سبل النافع ودفع الضار . وهو فعل لا يتوجه اليه مدح أو ذم أو أمر أو نهي لعدم وجود داع قوي . وهو ليس بواجب ويلزم له العوض ب - عالم بلا الجاء وهو أن يقع مؤثراً له مختاراً في فعله ، مختار مؤثر للفعل على غيره بداع يصح أن يقابله غيره من الدواعي . كل الأحكام تثبت فيه . ويصح ورود التكليف حـ - ليس بعالم وهو أن يقع على وجه السهو لا مدخل له في التكليف أو الوصف بالحسن أو القبح وهو فعل بلا داع ولا يلزم فيه العوض ، المحيط ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

(٣٨٥) أجمعت المعتزلة ، إلا الجبائي على أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل ، مقالات حـ ٢ ص ٩٢ ب وأن ارادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد . وعند الجبائي الانسان يقصد الفعل في حال كونه ، والقصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وأن الانسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مريد أن يفعل ، وأن ارادة الباري مع مراده . أما عند أبو الهذيل فارادة الباري مع مراده ومحال أن تكون ارادة الانسان لكون الفعل مع الفعل، مقالات حـ ٢ ص ٩٢ .

(٣٨٦) يقول أبو الهذيل بطاعات كثيرة لا يراد الله بها حتى لقب هو وأصحابه أصحاب طاعة لا يراد الله بها . وقال بأنه ليس في الأرض صاحب هوى ولا زنديق إلا وهو مطيع لله في أشياء كثيرة وإن عصاه من جهة كفره ، الفرق ص ١٢٥ - ١٢٦ ؛ ويستدل قائلاً أوامر الله بازائها زواجر . فلو كان من لا يعرف ترك جميع أوامره وجب أن يكون قد صار الى جميع زواجره ، وأن يكون من ترك جميع الطاعات قد صار الى جميع المعاصي . ولو كان كذلك الدهري يهودياً ونصرانياً ومجوسياً وعلى أديان سائر الكفرة . وإذا صار المجوس تاركاً لكل كفر سوى المجوسية علمنا أنه عاصي بمجوسيته التي قد نهى عنها ومطيع لله بترك ما تركه من أنواع الكفر لأنه مأمور بتركها ، الفرق -

ينفي حسن الطوية والمشاعر الانسانية الطبيعية . ولو كان الفعل قائماً على القصد مع خلاف في فهم القصد فإن الفعل يكون فعلاً حراً . فسواء تم الفعل لذات الفعل أو تحقيقاً لرسالة الذات وتعبيراً عن طبيعتها أو تغييراً للواقع أو دفاعاً عن حقوق البشر ودفاعاً عن الانسانية فالقصد واحد ولكن يختلف فهمه . والمؤله المشخص كما ظهر في التوحيد مجموع الغايات والمقاصد التي يهدف الانسان الى تحقيقها ولكنه لا يحققها بالفعل إما لعجزه أو لكسله ونفاقه فيشخصها ويتصورها متحققة في عالم آخر خارج هذا العالم ويقف أمامها موقف المتعبد المعجب الولهان ، الباكي الشكيان . أما إذا تحققت هذه الغايات بالفعل ، وكانت الغايات مقاصده فان الفعل يكون حراً يتوافر فيه القصد والروية وإن لم يكن طاعة للمؤله المشخص بل كان تحقيقاً للغايات الانسانية العامة . وهما في الحقيقة الشيء نفسه ولكن على نحوين مختلفين . الأول رمزي تشخيصي اسطوري والثاني واقعي عملي علمي . صورتان مختلفتان ومضمون واحد . لغتان متباينتان وشيء واحد(٣٨٧) .

١ ـ والنظر جزء من الروية لأن الروية قصد ونظر . وأعمال الفكر والنظر والبحث عن الحقيقة وتأسيس العلم كل ذلك بنفسه فعل حتى وإن لم يحقق غاية . النظر مقدمة للفعل وشرط له .هو الفعل الممكن قبل الفعل المتحقق(٣٨٨) .

= ص ١٢٦ ؛ وقالت احدى فرق الخوارج وهي الحارثية بطاعة لا يراد الله بها على مذهب أبي الهذيل أي أن الانسان قد يكون مطيعاً لله إذا فعل شيئاً أمره الله به وإن لم يقصد الله بذلك الفعل ولا أراده به ، مقالات حـ ١ ص ٧٢ ؛ الفرق ص ١٧٢ ؛ الملل حـ ٢ ص ٥٥ .

(٣٨٧) هذا موقف أبي الهذيل . ولكن باقي المعتزلة تؤثر الصورة على المضمون فتقول : لا يجوز أن يطيع الله من لم يرد بطاعته ولم يتقرب اليه بها . وليس في الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر . . . وليس في المشبهة معرفة بالله ، ولا يكونون مطيعين له . ولكن في القدرية معرفة بالله إذا كانت موجودة وكذلك فيهم طاعة لله . ويقول عباد أفعال الله كلها جهل بالله وليس أحد من الجهال مطيعاً ، مقالات حـ ٢ ص ١٠٣ (يمكن الخطأ النظري ولكن الصدق العملي صواب وهو شرط الوحدة الوطنية وكل محاولات الائتلاف وتنظيمات الجبهة) .

(٣٨٨) يأخذ أهل السنة موقفاً وسطاً فيقولون ذلك لا يصح إلا في طاعة واحدة وهو النظر الأول فإن صاحبه إذا استدل به كان مطيعاً لله في فعله وإن لم يقصد به التقرب الى الله لاستحالة التقرب اليه ، الفرق ص ١٠٥ ؛ ويقولون أيضاً : الطاعة ممن لا يعرفه انما تصح في شيء واحد ، وهو النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله الى معرفة الله فإن يفعل ذلك يكن مطيعاً لله لأنه قد=

وهنا يبرز سؤال : هل الانسان قادر على ما لا يخطر بباله ؟ هناك فعلان : الأول الفعل المروي المختار القائم على أساس عقلي واضح وهو الفعل الأمثل . والثاني أنه قد يحدث في ساعة تحقيق هذا الفعل أو في ساعة أخرى أن تحدث قوى غير متوقعة لشدة تمثله للباعث أو لضعف الباعث عند الفعل المعارض أو يطرأ على ذهن الفاعل فجأة أساس فعل مستقى من الموقف فيقع فعل ولم يتأمله من قبل . هذا الحادث غير المتوقع دليل على الحرية وعلى أن الانسان مجموعة من الامكانيات خاصة إذا كان متميزاً بشعور يقظ متمثلاً صحة الهدف وواعياً بامكانية تحقيقه في هذه اللحظة التاريخية(٣٨٩) .

وهنا ينشأ السؤال الثاني : هل يحس الانسان ما لا قدرة فيه ؟ هناك أيضاً حالتان : الأولى واعية تعبر عن وجود الانسان ، فالوجود محل الاحساس ، ولا يمكن الاحساس بشيء غير موجود . الاحساس بالقدرة الموجودة ممكن ، ولا يمكن للانسان أن يشعر بقدرة غير موجودة . ولكن هناك حالة أخرى لا يشعر الانسان فيها بقدرته الموجودة ، حالة صاحب الحق المهضوم الذي يمكنه بالتنظيم والمقاومة الحصول على قدرة تجعله ينال حقه . فهو امكانية غير مستغلة ، وأغلبية شعب مهضوم الحق قوة كامنة لا تشعر بها الأغلبية ، ولا توجد بالفعل إلا بالتنظيم ، فهذه قدرة لا يشعربها أحد(٣٩٠) .

= أمر به وإن لم يكن قصد بفعله لذلك النظر الأول التقرب به الى الله . ولا تصح منه طاعات لله سواها إلا إذا قصد بها التقرب اليه لأنه لا يمكنه ذلك إذا توصل بالنظر الأول الى معرفة الله ولا يمكنه قبل النظر الأول التقرب اليه إذا لم يكن عارفاً به قبل نظره واستدلاله. الفرق ص ١٢٦ ؛ ويرد أهل السنة على أبي الهذيل فيقولون : ليس الأمر في أوامر الله وزواجره كذلك ولكن لا خصلة من الطاعة إلا ويضادها معاصي متضادة ، ولا خصلة من الايمان إلا ويضادها خصال متضادة كل نوع منها يضاد النوع الآخر كما يضادها الطاعة . يخرج عن كل طاعة لله بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها لأن ذلك النوع من الكفر يضاد نوعاً آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات ، الفرق ص ١٢٦ .

(٣٨٩) عند النظام لا يقدر الانسان على ما لا يخطر بباله . وعند سائر المعتزلة الانسان قادر على ما تصح قدرته له خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر، مقالات حـ ١ ص ٢٨١ .

(٣٩٠) يجوز البعض ذلك ويمنعه البعض الآخر ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٢ .

وهنـاك حـالات أخـرى تكـون القـدرة مـوجـودة ولكن ينقصهـا البـاعث . فالناكص عـلى عقبيه يشعـر بأن لـديه قـدرة ولكنه لا يـريد استعمـالها لعـدم توافـر الباعث . والعاجز المستجيب لنداء الجهـاد يشعر بـألم النكوص مـع أن القدرة غـير متوافرة لديه لوجود المانع ، وكـذلك السجـين . هذه القـدرة المفاجئـة غير المتـوقعة النـاتجة من صحـة الهدف وقـوة الباعث هي مـا يُسمى بالتـوفيق والسداد والفضـل والنعمة والاحسان واللطف . وهي قوة نابعة من الانسان ، ولا تُعطى من خارجـه بفعـل ارادة خارجيـة لو فعلت حمـدت ولو لم تفعـل ذمت[٣٩١] . القدرة هي مجـرد التعبير عن طاقة الانسان وقدرته على الفعل . فاذا كانت الارادة هي فعل الروح في البدن فإن القدرة فعل الانسان من حيث هو وجود اجتماعي . وتكـون الاستطاعـة فيـما بعد هي القـدرة اللازمـة لفعل معـين في لحظة معينـة وفي مكان بعينـه[٣٩٢] . لذلك يجوز أن توجد في الانسان قـوة ولا يقال هـو قوي لأن القـوة ليست موضـوعاً مجـرداً يثبت أو ينفى بل امكـانية تحقق في مـوقف . فالقـوة في موقف لا تتـوافر فيـه الشروط أو بوجود موانع أقوى لا تكون مؤثرة . قد توجد قوة نـظرية ولكنهـا غائبـة عملياً وليس الأمر دراسة تحليلية كمية لأجزاء القوة ونسبها[٣٩٣] .

د ـ القـدرة . ظهرت الحـرية الانسـانية من قبـل في بـطن القـدرة الالهيـة في الصفات الثلاث العلم والقدرة والحياة . وكان اثبات صفـة القدرة يؤدي الى الغـاء الحرية الانسانية كـما أن اثبات الحـرية الانسـانية يؤدي الى الغـاء القدرة . ظهـرت

---

(٣٩١) عند بعض الأبـاضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الأباضي قوة الـطاعة توفيق وتسديد وفضل ونعمة واحسان ولطف، ولو لـطف الله الكافـرين لآمنوا ؛ وعنـده لطف لـو فعله بهم لآمنوا طوعاً . والله لم ينظر لهم في حال خلقهم إياهم ولا فعل بهم أصلح الأشياء لهم ، ولا فعل بهم صلاحاً في الدين بل أضلهم وطبع عـلى قلوبهم ، مقالات حـ ١ ص ١٧٤ ؛ وتقـول المفـوضة من القـدرية أنهم مـوكلون الى أنفسهم أنهم يقدرون عـلى الخير كله بـالتفـويض الـذي يذكرون دون توفيق الله وهداه ، التنبيه ص ١٧٤ .

(٣٩٢) الأسماء تختلف عليها فتسمى قوة واستطاعة وطاقة وإن كانت الطاقة تستعمل فيما يـوصل إليهـا ، الشرح ص ٣٩٣ .

(٣٩٣) مقالات حـ ٢ ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

الحرية الانسانية في مقابل القـدرة الالهية تعلن عن وجـودها وتثبت حقهـا في الفعل الانساني وإن لم يكن الحق كله . ولم يكن ذلك حجراً على الله بل كان اطلاقاً لحرية الانسان . فالموقف الانساني يحتم علينا الدفاع عن حرية الانسان . فهي المهددة من كل جانب وليس الدفاع عن حرية الله فهي المصونة فوق كل اعتبار[٣٩٤] .

القدرة أمر واقع يجده الانسان من نفسه . وهي ليست مـوجودة طـول الوقت بل تظهر بوجود الباعث والغاية والفكرة الموجهة[٣٩٥] . ليست القدرة القوة البدنيـة وحدها بل القدرة التي تعبـر عن الوجـود الانساني كله . هي القـدرة على احـداث الفعـل الاجتماعي وليست مجـرد القدرة عـلى تحريـك الاعضـاء . وكـما أن القـدرة ليست قوة بدنية فإنها أيضاً ليست ملكة نفسية أو حاسة بل تعبير عن طبيعة الانسان ودعوته في الحياة . هي تعبير عن الوجود والطبيعة أكـثر منها تعبيـراً عن قوة الفعـل وملكات النفس . القدرة هي الحياة ، والحياة هي القـدرة . لا تأتي القـدرة إلا من حي ، والحي لا يكـون إلا قادراً ، ليست الحيـاة هي الحياة العضـويـة لأن القـدرة ليست هي القوة العضلية بل الحياة الفعلية ، حياة الخلق والجهد والمقاومـة . ليست الحياة هي مجرد الحياة الوظيفية كالتغذي والنمو والتوليد والاحساس والحركة بل هي حياة الوعي والشعور. فإن قيل:هل يكون الانسان حياً مع قدرته ؟ قيـل لو كـانت الحياة هي الحياة الوظيفية لجاز أن توجد مع عدم القدرة . أما لو كانت الحياة حيـاة الشعور والوعي والفعل والجهد والغاية فإنه لا توجد حياة بلا قدرة بل تكـون الحياة هي القـدرة ، والقدرة هي الحيـاة . فـلا حيـاة لعـاجـز ولا عجـز لحي . ولا يعني

---

(٣٩٤) وقد حجرت القدرية عليها في قولها أنه ليس له خلق أفعال العباد ، الأصول ص ٨٢ .

(٣٩٥) يعطي القاضي عبد الجبار براهين ثلاثة لاثبات القدرة أ ـ حصل الواحـد منا قـادراً مع جـواز ألا يحصل قادراً والحال واحدة ، والشرط واحد فلا بد من أمر مخصص له ب ـ عضوان يصح الفعـل بأحدهما ابتداء ولا يصح بالآخـر . وليس ذلك الأمـر إلا القدرة جـ ـ قـادران يصح من أحـدهما الفعل أكثر مما يصح في الآخر مع استوائهما في كونهما قادرين . الـزائد هـو القدرة ، الشـرح ص ٣٩١ ؛ ويقـول واصل يستحيـل أن يخاطب العبـد وهو لا يمكنـه أن يفعـل وهـو يحس من نفسـه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، الملل حـ ١ ص ٧٠ .

استقلال الجواهـر هذا الـوجود المنفعـل بل يعني عـدم ازدهار الجـواهر[٣٩٦] . وإذا وجدت قدرة بلا حياة كما هو الحـال في التولـد فان ذلـك لا يعني غياب الحيـاة على الاطلاق بل وجود الحياة أولاً ثم صدور القدرة منها ثم استمرار القدرة كدليـل على الحيـاة . لذلـك كانت الحيـاة شرط العلم والقـدرة في الصفـات . وتـزيـد القـدرة وتنقص ، تشتـد وتضعف شأنها شـأن ظواهـر الحياة . وتتحـدد الزيـادة والنقصان بتوافر وجود عوامل الفعل على الوجه الأكمل : شـدة الباعث ، وضـوح الرؤ يـة ، كمال الغاية ، طبيعة الموانع . . الـخ[٣٩٧] .وهذا لا يعني أنها عـرض لأنها تتغير بـل القدرة جوهر لأن الانسان بلا قدرة يتحول الى جماد لا يؤثر بل يقـع عليه التـأثير . ولماذا يكون الجوهر بالضرورة هو الجماد الذي لا يتغير؟ لـذلك آثـر البعض جعلها جوهراً مستقلاً تُوجد أو لا توجد دون أن تتراوح بين الشدة والضعف . وإذا كـانت القدرة هي الوجود فانها تكون أقرب الى الجوهر فالوجود جوهر .

وتعلق القدرة بالوجود تعلق الفـاعل بميـدان الفعل . فـالقدرة تفعـل في العالم ، وهذا هو تعلقها به ودون أن تكون مصدره . سؤال النشـأة سؤال مادي خـالص ، والقـدرة لا تبغي إلا التأثـير في الواقـع لا البحث عن نشأتـه الماديـة . وعـدم تعلق القدرة بالوجود المادي هو أنه تعلق خاطىء واغفال لغايـة القدرة وفعلهـا لا حرصـاً على تنزيه قدرة أخـرى من التعلق بالـموجود أو حـرصاً عـلى الابقاء عـلى النشأة من عدم . لا يحتاج وصف الكمال الى تشبيه بقدرة الانسان وإن كان ما يحدث بالفعـل هـو التشبيـه ، اعـطاء الكمـال صفـات الكمـال الانســاني ونفي مـظاهـر النقص

---

(٣٩٦) جوزت بعض الفرق أن يعدم الله قدرة الانسان مع وجود حياته فيكون حياً غير قـادر ، وأن يغني حياته مع وجود قدرته وعلمه فيكون عـالماً قـادراً ميتاً ، ومنـع ذلك آخـرون ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٢ ؛ حـ ٢ ص ١٠ ؛ كـما جوز الجبـائي أن يخلق الله حياً لا قـدرة فيـه ، مقـالات حـ ٢ ص ١٠ ؛ ولكن أحال عباد وصالح والصالحي أن يوجد حي لا قادر ، مقالات حـ ٢ ص ١١ .

(٣٩٧) الاستطاعة عـرض من الأعراض تقبـل الأشد والأضعف الفصـل حـ ٣ ص ٢٢ ؛ وعند المعتـزلة جعل الله لهم الاستطاعة تامة كاملة لا يحتاجون الى أن يزدادوا ، التنبيـه ص ١٧٠ ـ ١٧١ ؛ أنظر الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل ، هل الايمان يزيد وينقص ؟

عنه[٣٩٨] . ليس الفعل مجرد وجود شيء بعد أن لم يكن . فهذا وصف للفعل على مستوى الوجود بعد اسقاط الفعل ذاته ، وباسقاط الفعل يسقط الفاعل . لا يوجد الوجود بلا فاعل . ولا يعدم العدم بلا فاعل . وإذا حدث تغيير في الوجود فذلك يعني وجود فاعل وغاية وقصد بالاضافة الى القدرة والأثر[٣٩٩] . تثبت القدرة باثبات الفعل ، ويثبت الانسان قادراً باثباته فاعلاً على أن يتحقق الفعل بشروطه : الروية والقصد والباعث . فقد يحدث الفعل بلا روية أو قصد أو باعث ولا يثبت أية قدرة إلا بقدرة عقلية عمياء هوجاء . ولا يثبت الفعل باثبات القدرة وحدها بدليل التولد وهو فعل بدون قدرة[٤٠٠] . قد توجد قدرة دون فعل ، وهي القدرةالسابقة على الفعل قبل اتيانه انتظاراً لتحقيقه . أما إذا وجدت الموانع فإن القدرة في هذه الحالة لا توجب الفعل لوجوب الموانع[٤٠١] . والفعل هو الفعل الموضوعي ، والقدرة هي القدرة الموضوعية. فالفعل والقدرة هما اللذان يوجدان عند الآخرين[٤٠٢] .

والقدرة حادثة قادرة على الايجاد . والدليل على ذلك التجارب الحية عند الانسان . احساسه بوقوع الأفعال حسب الدواعي والصوارف . يشعر الانسان

---

(٣٩٨) لو تعلقت القدرة بالموجود لوجب أن تتعلق أيضاً قدرة الله وذلك يوجب قدم العالم ، الشرح ص ٤١٣ - ٤١٥ .

(٣٩٩) المغنى حـ ٦ / ١ - التعديل والتجوير ص ٦ ، المحيط ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ؛ الشرح ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٤٠٠) المحيط ص ٢٣٠ - ٢٣١ ، ص ٣٤٦ - ٣٤٨ .

(٤٠١) قال كثير من المعتزلة تستعمل القدرة في الفعل أي أنه يعمل بها الفعل ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ؛ وعند ابن الراوندي القدرة مع الفعل ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ وأيضاً المغنى حـ ٦ / ١ ، التعديل والتجوير ص ٥ ؛ وأحال فريق أن يعتني الله قدرة الانسان مع وجود فعله فيكون فاعلاً بقدرة وهي معدومة . كما أحال عباد أن يوجد الفعل من الانسان مع العجز بقدرة وقد عدمت ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠ - ٢١ ؛ عند عباد القدرة لا يفعل بها الانسان أو يستعملها ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ؛ وأنكر الجبائي أن تستعمل القوة في الفعل لأن الاستعمال يحل في الشيء المستعمل ، ومع ذلك فالعقل واقع بها ، مقالات حـ١ ص ٢٧٥ .

(٤٠٢) الشرح ص ٣٢٤ .

بـذلك في نفسـه ضرورة . وجحـد الضرورة جحـد للدواعي وللصوارف . كـما أن المقدرة الحادثة مناط التكليف ، وهو بدوره مناط الثواب والعقاب(٤٠٣) .

والقدرة من جنس واحد ، تظهر في محال مختلفة لأن الباعث واحد ، والغـاية واحدة . فالقادر على نصرة المظلوم في جماعة قادر عليه في كل جماعة . والقادر عـلى قول كلمة حق في وجـه حاكم جـائر قـادر عليه في أيـة جماعـة وفي أية لحظة بشرط ارتفـاع الموانـع(٤٠٤) . ويمكن للقدرة الـواحدة أن تُحـدث عديـداً من المقدورات . فـالقـادر عـلى التضحيـة يمكنـه أن يضحي بنفسـه في سبيـل عـديـد من الأفـراد والجماعات . ولكن هذه المقدورات جميعها تهدف الى غاية واحدة(٤٠٥) . ويمكن أن

---

(٤٠٣) أثبت المعتـزلة للقـدرة الحادثـة تـأثيـراً في الايجـاد والاحـداث من الحـركـات والسكنـات وبعض الاعتقادات والاعتمادات والنظر والاستدلال ، والعلم الحـاصل بـه وبعض الادراكات وهي التي يجد الانسان من نفسه أنها تتوقف على البواعث والدواعي وورود التكليف بمباشرتها والكف عنها ، التمهيد ص ٥٥ ؛ وتنحصر حجج المعتزلة في مسلكين : أ ـ مدارك العقل ب ـ مـدارك السمع . ١ ـ يحس الانسـان من نفسه وقـوع الفعل حسب الـدواعي والصوارف ٢ ـ التكليف متـوجـه الى العبد بافعل ولا تفعل ، فأما أن لا يتحقق أصلاً فيكون التكليف سفهاً ، والوعد والوعيد مقرون بالتكليف . والجزاء مقدر على الفعل والترك . التكليف طلب يستدعي مطلوباً فلو لم يحصل بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب . ولا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبـين الجماد ، ولا فصل بين أمـر التسخير والتعجيـز وبين أمـر التكليف والطلب . وهـذا بديهي بصـرف النظر عن التكليف الشـرعي إذ يخاطب بعضنـا بعضاً بـالأمر والنهي ، وإحـالة الخير والشر عـلى المختـار ، وانكار ذلك خروج على حد العقل . ولا ينـاظر في ذلـك إلا سفسطائي منكـر للحقائق ولا يكون أمـامه إلا الضـرب ، التمهيد ص ٧٩ ـ ٨٣ ؛ وأمـا المعتـزلـة فمتفقـون عـلى أن أفعـال العبـاد المختارين مخلوقة لهم وأنها غـير داخلة في مقدورات الـرب كما أن مقـدورات الرب غـير داخلة في مقدوراتهم . حجة المعتزلة هي أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف باطلاً ، الغاية ص ٢٢٠ ـ ٢٢٣ .

(٤٠٤) كل الاجابات على سؤال : هل القدرة في محال مختلفة جنس واحد ؟ اجابات عن القدرة البـدنية ايجاباً أم نفياً مثل أ ـ القـدرة على الكـلام باللسـان هي التي يكون بهـا المشي بالـرجل ، وامتنـاع الكـلام بالـرجم لاختلاف المـوانع ! ب ـ القـدرة على الكـلام غير القـدرة على المشي لاختـلاف المحل ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٠ .

(٤٠٥) أصل المعتزلة أن القدرة الحادثة تتعلق بما لا نهاية له من المقدورات على تعاقب الأوقات ، الأرشاد ص ٢٢٣ .

تأتي القدرة بعديد من الأفعال المتماثلة دون أن تتحول هذه الأفعال الى تكرار آلي ، وذلك لحيوية الباعث ، وشوق الفاعل الى الفعل والاستمرار في الفعل تعبيراً عن كمال طبيعته . ولا يعني ذلك أن جزءاً من القدرة يأتي جزءاً من الفعل لأن القدرة لا تتجزأ كماً وكذلك المقدور. تتفاوت القدرة شدة وضعفاً ،طبقاً لشدة الباعث وضعفه، والمقدور طبقاً لوجود الموانع أو عدمها(٤٠٦) .

وكما تكون القدرة قدرة على المتماثلات فإنها تكون أيضاً قدرة على المختلفات . ولا يعني الاختلاف هنا اختلافاً في الباعث أو القصد أو الغاية بل تباين عديد من البواعث والمقاصد والغايات وتفاوت درجاتها من حيث القيمة والشرف . فالقادر على منفعة فرد بعينه قادر على منفعة المجموع طبقاً لمدى الغاية وقوة الباعث وكمال القصد(٤٠٧) .

وكما أن القدرة تأتي بالمتماثلات والمختلفات فإنها تتعلق أيضاً بالمتضادات . ولا يعني التضاد هنا أن الانسان قادر على اتيان الشيء ونقيضه لأن الغاية توجه السلوك نحو القصد ورسالة الانسان ذات خط واحد تعبر عن طبيعته ووجوده بل تعني اثباتاً للحرية لأنه لو لم يكن الانسان قادراً على الشيء وضده لكان مجبراً على الشيء وغير قادر على سواه . اثبات القدرة على الضد ضرورة نظرية لاثبات الحرية ثم تأتي الطبيعة فتقدر عملياً على فعل الشيء المحدد بالغاية(٤٠٨) . وقد تكون

---

(٤٠٦) متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها ايقاع مثلين في محل واحد جميعاً في وقت واحد وانما يقع مثلان كذلك بالقدرتين .فان كثرت اعداد الأفعال مع اتحاد المحل والوقت كثرت القدر على عدتها ، الارشاد ص ٢٢٣ ؛ القدرة تتعلق بالمتماثل والمختلف والمتضاد . ولا يفترق الحال في ذلك بين قدرة القوي والضعيف ، وانما يفترقان من حيث أن أحدهما يمكنه أن يفعل في كل جزء . . . وجزءاً آخر زائداً على ذلك . القدرة تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من المتماثل ولا تتعلق بأزيد من ذلك . . . الشرح ص ٤١٦ ؛ وعند أبي الهذيل ليس يفعل فاعل إلا وفعله مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية الى العجز والمنع ، الانتصار ص ١٥ ، ويقول ابن الراوندي : والعاقل إذا رجع الى نفسه علم أن من جاز منه الفعل في حال ما لم يستحل منه في غيرها تعني تغيير دخل عليه ، الانتصار ص ١٤ .

(٤٠٧) عند أكثر المعتزلة تتعلق القدرة بالمختلفات التي لا تتضاد ، الارشاد ص ١٢٣ .

(٤٠٨) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ —

القدرة على الضدين لاتحاد الباعث والغاية والقصد واختلاف الوضع . القدرة على حب الشعب المضطهد قدرة على كراهية الطاغية . والقدرة على حب العدل قدرة على كراهية الظلم . والقدرة على فعل الايمان في واقع مبني على الايمان قدرة على مقاومة الكفر في واقع يدعو الى الكفر . فإذا كانت القدرة قدرة على شيء واحد لا على ضده يكون ذلك وصفاً للفعل الموجه الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يتوقف والذي يعبر عن رسالة الانسان وطبيعته ومقصده وغايته . إذا كان الموقف نابعاً من طبيعة الانسان فلا يستطيع الانسان أن يغير طبيعته . أما إذا استوى الطرفان فان الدافع الأقوى هو الذي سيحدد أي الفعلين(٤٠٩) . وقد يطرح السؤال بالنسبة للترك أيضاً هل ترك الشيء هو فعل ضده ؟(٤١٠) .

والقول بأن القدرة على الشيء هي أيضاً قدرة على تركه في حال حدوثه قول مبدئي خالص حتى تكون الحرية ممكنة نظرياً . لو لم يكن الانسان قادراً على الفعل

= القدرة قدرة على الضدين ،المحيط ص ٣٤٢ ؛القدرة تتعلق بالمتضادات، الارشاد ص ٢٢٣ ؛ لو لم تكن القدرة صالحة للضدين لوجب ان يكون تكليف الكافر بما لا يطاق ، وذلك قبيح ، والله لا يفعل القبيح ، شرح ص ٣٩٦ ؛ من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد ، شرح ص ٤١٩ ؛ ولما نفى أبو الهذيل القدرة عن أحد الضدين نفاها عن الضد الآخر ، وهذا هو سبيل القدرة إذا صحت على فعل صحت على ضده ، وإذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده ، الانتصار ص ١١ ؛ عند بعض الزيدية الشيء الذي يفعل به الايمان هو الذي يفعل به الكفر ، مقالات حـ ١ ص ١٤٠ .

(٤٠٩) وهذا هو معنى قول المعتزلة : إذا وجد أحد الضدين استحال أن يوصف الانسان بالقدرة عليه أو على الضد الآخر . وكذلك قول الاسكافي : إذا وجد أحد الضدين لم يوصف الانسان بالقدرة عليه ولكن يوصف بالقدرة على الآخر ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٦ ؛ اجابة على سؤال : فاذا فعل الانسان أحد الضدين اللذين كان يقدر عليهما قبل كون أحدهما هل يوصف بالقدرة على الضد الذي لم يفعله ؟ وهذا أيضاً موقف بعض الاباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد ابن حرب وادريس الأباضي في قولهم استطاعة كل شيء غير استطاعة ضده ، مقالات حـ ١ ص ١٧٤ .

(٤١٠) اختلف المثبتون للترك هل ترك الشيء هو أخذ ضده أم لا بين النفي والاثبات ، مقالات حـ ٢ ص ٦١ ؛ الشيء نفسه بالنسبة إلى الأمر والنهي ، هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أم لا ، وكذلك بالنسبة للارادة والكراهة ، وهي من مباحث الأصوليين ، مقالات حـ ٢ ص ٧٨ .

والترك لما كان حراً . الترك هنا دليل على الحرية . والفعل بلا ترك قد يوقع في الجبر . وقد تكون القدرة على الامتناع عن الفعل أكثر تعبيراً عن الاستطاعة والحرية من القدرة على اتيان الفعل . القدرة هي قدرة على الفعل وعلى عدم الفعل . بل ان عدم ذاته نوع من الفعل لأنه احجام عنه(٤١١) . الترك هو فعل عن طريق الغياب كما أن التولد فعل عن طريق غياب الفعل المباشر . الترك قبل الفعل المباشر والتولد بعده . ليس المهم في الفعل والترك دراستهما على نحو ميتافيزيقي هل الترك غير التارك وهي قضية الذات والصفات ، أو على نحو طبيعي هل هما حركتان للانسان في الفعل وعدم الفعل على حد سواء(٤١٢) . المهم دراستهما على نحو سلوكي انساني خالص. كل فعل اقدام واحجام .والاحجام أي عدم الفعل هو نوع من الفعل يتطلب جهداً وقدرة واستطاعة وباعثاً وقصداً وروية ولكن من الناحية الفعلية ، القدرة على شيء طبقاً للباعث والغاية والقصد لا تكون قدرة على تركه . فالقادر على التضحية لا يقدر على النكوص ، والقادر على خدمة الشعب لا يقدر على الاساءة اليه ، والقادر على الجهاد لا يقدر على القعود وإلا ضعف الباعث وضاع القصد وعدمت الغاية . أما الذي لا باعث له ولا قصد ولا غاية فهو قادر على فعل الشيء وتركه . الترك هو مثل الضد أو نصفه . فما أن يحدث الفعل طبقاً للغاية والقصد لا يمكن تركه أو تبديله لأنه أصبح تعبيراً عن وجود الانسان وحياته . ان كان الترك ممكناً قبل الفعل كدليل على الحرية فإنه بعد

(٤١١) عند بعض المعتزلة الانسان قادر على الفعل والترك ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٧ ؛ من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على تركه إذا كان له ضد . ومتى صح منه فعل الشيء أن يصح منه تركه ، الغني حـ ٩ ، التوليد ص ٣٩ ؛ وعند بشر بن المعتمر وضرار بن عمرو وعبد الله ابن غطفان ومعمر بن عمر والعطار الاستطاعة للفعل وللترك ، الفصل حـ ٣ ص ١٨ ؛ وعند ابن الراوندي القدرة تصلح للشيء وتركه في حال حدوثه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ وعند زرقان الرافضي الاستطاعة للفعل ولتركه ، مقالات حـ ١ ص ١٢ ؛ ويقول الرازي : اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك . ثم اختلفوا في تفسير الترك فقال الأكثرون ترك الفعل ألا يفعل شيئاً ويبقى على العدم الأصلي . . . وقال باقون الترك عبارة على فعل الضد . . . معالم ص ٨١ ـ ٨٢ .

(٤١٢) اختلف المتكلمون في الترك للشيء والكف هل يعني غير التارك ، مقالات حـ ٢ ص ٦٠ ـ ٦١

الفعل يكون قد عبر عن طبيعة الانسان وحقق غايته ومقصده(٤١٣) .

وكما يُسأل : هل الفعل فعل لفعلين يُسأل أيضاً هل الترك ترك لمتروكين ؟ ولا إجابة إلا بتحليل تجربة بشرية إذ يمكن للانسان أن يمتنع عن فعلين في آن واحد(٤١٤) . وكما سُئل من قبل : هل يفعل الانسان ما لا يخطر بباله؟كذلك يكون السؤال في الترك : هل يترك الانسان ما لا يخطر بباله(٤١٥) ؟ ولما كان شرط الفعل الروية والقصد فكذلك شرط الترك . والترك فعل من أفعال القلوب أو الجوارح كما كان الفعل أيضاً(٤١٦) . وكما يحتاج الفعل الى ارادة يحتاج الترك أيضاً ، فالارادة إما للفعل أو الترك(٤١٧) . وقد يتحول الفعل الى ترك والترك الى فعل إذا ما تغيرت البواعث والمقاصد(٤١٨) . وكما يُثار في الفعل موضوع استمرار الفعل وبقائه في الفعل المتولد كذلك الترك هل هو باق ومتولد ؟ فطالما ذهب الباعث والقصد من الترك الأول يظل في الترك الثاني(٤١٩) . وقد يثار الموضوع نفسه على نحو آخر وبتعبيرات أخرى بدل الفعل والترك مثل الأمر والنهي ، والارادة والكراهة ، والاثبات والنفي . وذلك في صيغة مثل : هل الاثبات نفي ؟ ويتراوح التحليل بين

---

(٤١٣) أحالت أكثر المعتزلة أن تكون الاستطاعة قدرة عليه في حاله على وجه من الوجوه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ وعند أبي الحسين الصالحي الاستطاعة قدرة عليه في حاله لا على تركه وأنها قبله قدرة على تركه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ وعنده أن القوة يحتاج إليها في حال الفعل للفعل وأنها وإن كانت قوة عليه قبله وعلى تركه فهي قوة عليه في حال كون تركه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٧ .

(٤١٤) اختلفوا، هل التارك الواحد لمتروكين ، مقالات حـ ٢ ص ٦١ ؛ لفعلين أو لفعل واحد ، مقالات حـ ٢ ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٤١٥) واختلفوا : هل يترك الانسان ما لا يخطر بباله ؟ ضرورة الخاطر تثبت الروية ؛ وعند البعض الارادة كافية بغير خاطر ولا داع وهذا هو الفعل النزوعي ، مقالات حـ ٢ ص ٦٢ .

(٤١٦) اختلفوا هل الترك من أفعال القلب ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٢ .

(٤١٧) هل يحتاج الترك الى ارادة مثل الفعل ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٣ .

(٤١٨) هل يجوز فعل الترك بعد تركه ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٣ .

(٤١٩) هل الترك باق ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٣ ؛ هل الترك مثل الفعل متولد ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٤ ؛ هل يترك فعلان في حالة واحدة ؟ مقالات حـ ٢ ص ٦٣ ـ ٦٤ .

التحليل للشيء المادي والتحليل للفعل الانساني أو الجمع بينهما مثل تحليل الأمر والنهي وكأنهما حركتان وليسا فعلين . ويرجع الخلاف في ذلك الى احالة الفعل الانساني الى بناء صوري عقلي أو الابقاء على فرديته وخصوصيته ، كما هو الحال في علم الأصول والتوتر فيه بين العقل والواقع(٤٢٠) .

ولما كان الفعل واقعاً بالقدرة فإنه يستحيل تكليف ما لا يطاق سواء في أفعال الشعور الداخلية أو الخارجية نظراً لمقارنة الارادة بالمراد ، والقدرة بالمقدور ، ولأن تكليف ما لا يطاق قبيح ولا يجوز على الله فعل القبح(٤٢١) . ونظراً لأهمية القدرة بالنسبة الى الحرية ، وعلى نقيض الطاقة في عدم جواز التكليف بما لا يطاق أصبح العجز ، وهو نقيض القدرة أحد مباحث الحرية دون أن يكون كذلك في الجبر أو الكسب اللذين لا يتعلق المقدور فيهما بقدرة الانسان بل بقدرة خارجية لا يتناهيا

---

(٤٢٠) عند البعض يمكن اثبات الشيء على وجه ونفيه على وجه آخر مثل أن يكون الشيء معلوماً من وجه مجهولاً من وجه آخر ، في حين أنه عند البعض الآخر مستحيل ، مقالات حـ ٢ ص ٧٦ - ٧٧ .

(٤٢١) أنكرت جميع المعتزلة أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ وقالت لا يجوز تكليف ما لا يطاق ، معالم ص ٨٢ ؛ وقال القاضي عبد الجبار ان الله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، الشرح ص ١٣٣ ، وذلك لأن مقارنة القدرة بالقدر يلزم عنها تكليف ما لا يطاق وذلك قبيح ، ومن العدل أن لا يفعل القبيح ، الشرح ص ٣٩٠ ؛ ويقول أيضاً تكليف الكافر بالايمان تكليف ما لا يطاق لأنه الطاقة والقدرة سواء الكافر لم يعط القدرة فيكون تكليفه والحال هذه تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٤٠٢ ، ص ٤٠٦ ؛ لو كانت القدرة مطابقة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفاً لما لا يطاق إذ لو أطاقه لوقع فيه ، الشرح ص ٣٩٦ - ٣٩٧ ؛ وقد خرج بعض أهل السنة عن تعنتهم في جواز تكليف ما لا يطاق وتنبهوا إلى درجة نظر المعتزلة . فعند النسفي مثلاً صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ، ولا تكلف العبد ما ليس في وسعه ، النسفي ص ١٠٥ - ١٠٦ ؛ ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين أو ممكناً في نفسه . لكنه لا يمكن للعبد كخلق الجسم . أما ما يمتنع بناء على أن الله علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه . . . شرح التفتازاني ص ١٠٦ - ١٠٧ ؛ حاشية الخيالي ص ١٠٧ - ١٠٨ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٦ - ١٠٧ .

العجز بأي حال إذ أنها قادرة على الاطلاق . العجز نقيض القدرة . وهو حالة طارئة على الانسان تمنعه من ممارسة القدرة . الانسان حي قادر مستطيع بنفسه لا بغيره حتى تحدث به آفة وهو العجز . والعجز غير الانسان . الانسان من حيث المبدأ قادر على الفعل ، وقدرته ذاته ، في حين أنه عندما تعرض له آفة يكون الوهن غيره . لا يعني حدوث العجز أن الانسان مستطيع بغيره ، وأن الاستطاعة غيره بل يعني أن الانسان مستطيع بنفسه والعجز غيره . القدرة هي المبدأ ، والعجز هو الاستثناء[٤٢٢] . ولا يعني العجز أنه ضرورة ما دام حالة عارضة على القدرة كما لا يفيد أي جبر من البدن أو من العالم الخارجي[٤٢٣] . العجز حالة للانسان القادر الممنوع من اتيان الفعل ، هو حال العاجز[٤٢٤] . وقد يكون العجز منعاً من الفعل إما لقيد وحبس وذلك لزيادة قوة القيد أو لعارض أو لفقد الآلة[٤٢٥] . العاجز عن شيء قادر على أشياء أخرى . يتعين العجز في فعل لا في كل الأفعال . وما دام

---

(٤٢٢) الاستطاعة لها ضد وهو العجز ، الفصل حـ ٣ ص ٢٢ ؛ عند النظام وعلي الأسواري الانسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره . والانسان لا يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة . والآفة هي العجز ، وهي غير الانسان ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٤ ؛ وعند النظام أيضاً العجز آفة دخلت على المستطيع ، الفصل حـ ٣ ص ١٩ ؛ ويرفض ابن حزم ذلك ، الفصل حـ ٣ ص ٢٣ ؛ ولكن عند أبي الهذيل ومعمر وهشام الفوطي وأكثر المعتزلة الانسان حي مستطيع والحياة والاستطاعة هما غيره ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٤ .

(٤٢٣) العجز لا يوجب الضرورة وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار إلا عند ابراهيم النجاري الذي جعل العجز يوجب الضرورة كما أن الاستطاعة توجب الاختيار ، مقالات حـ ٢ ص ٧٠ .

(٤٢٤) القادر له حالتان . حالة يصح منه ايجاد ما قدر عليه ، وحالة لا يصح . والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف الحالتين. الأولى يسمى مطلقاً فعلي والثاني ممنوعاً . الممنوع لا يكون إلا بمنع ، والمنع لا يتعذر على القادر لمكانة الفعل ، الشرح ص ٣٩٣ ؛ وعند الأصم وعلي الاسواري العجز هو العاجز وليس له عجز يعجز به . العجز ليس شيئاً غير العاجز مقالات . حـ ١ ص ٢٨٣ ؛ الفصل حـ ٣ ص ١٩ ؛ وعند أكثر المعتزلة العجز غير العاجز ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٣ ؛ وقد حاول عباد التوفيق فقال العجز غير الانسان وليس غير العاجز لأن عاجز خبر عن انسان وعجز ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٤ .

(٤٢٥) الشرح ص ٣٩٣ .

العجز حالة طارئة في وقت معين لفعل معين لوجود مانع معين فإنه إذا ما تغيرت الحالة والوقت ونوع الفعل ظهرت القدرة من جديد(٤٢٦) . العجز الوحيد الدائم هو العجز الذي يستمر لغياب الوعي والهدف والقصد . ولما كان الانسان رسالته فإن الانسان نفسه يكف عن الوجود والحياة . الموانع البدنية عارضة كالقيد والحياة العضوية(٤٢٧) .ولا يعني توقفها نهاية القدرة واستمرار العجز لأن الانسان يكون مؤثراً بعد حياته بعمله وسنته وأفكاره وآثاره وسيرته وقدوته ومثله وغاياته ونموذجه . العجز الدائم ليس توقف الحياة بل توقف الوعي ، فالحياة هي حياة الشعور(٤٢٨) .

إن أفعال الانسان سواء كانت أفعال القلوب أم أفعال الجوارح لا تتوقف بعد الموت . فالذين يقومون بتحرير شعوبهم أو تأسيس نظم يتحرر فيها الناس باقون . أفعال الانسان ممتدة الى ما بعد حياته الظاهرة ، وكذلك أفعال القلوب كالعلم . ان من يترك وراءه علماً يظل هذا العلم سارياً ، مقروءاً ومؤثراً وموجهاً وأصلاً للابداع(٤٢٩) . لذلك قد تكون في الانسان قدرة ولا يقال قادر لأن القدرة غير ظاهرة ، في حالة من الامكانية لوجود موانع أمامها بدنية أم اجتماعية ، داخلية أم

---

(٤٢٦) عند أكثر المعتزلة العجز عجز عن فعل ولكن عند عباد القوة لا تكون قوة على شيء ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٤ .

(٤٢٧) عند أكثر المعتزلة قد يكون الانسان قادراً على أشياء عاجزاً عن أشياء إلا عباد الذي قال العاجز ميت ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٢ .

(٤٢٨) من المانع ما يجامع القدرة وما قد ينفيها ولا يجامعها . فأما ما ينفيها ولا يجامعها فالعجز والزمانة . وأما ما يجامعها ولا ينفيها فالقيد وما أشبهه وذلك أن القيد لو كان ينفي القدرة لجاز أيضاً أن ينفي الصحة والسلامة لأن القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات . فكان القيد غير صحيح الرجل بأن كان مزمناً . ولو كان كذلك لم يكن لتقييد وجه بل تقييده دل على أنه انما منع ما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع لفعله ، الانتصار ص ٨٠ - ٨١ .

(٤٢٩) عند ابن الهذيل لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته . وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته إن كان حياً لم يمت . وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز ، الفرق ص ١٢٨ - ١٢٩ ؛ وعند الجبائي وأبي هاشم أفعال القلوب كأفعال الجوارح يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها . . . يجوز كون العاجز فاعلاً لأفعال القلب ، الفرق ص ١٢٩ .

خارجية(٤٣٠) . وتختلف أشكال ظهور القدرة باختلاف درجات الموانع . فالموانع البدنية كالقيد والحبس تمنع من الحركة التامة. والموانع الفكرية كالارهاب والرقابة تمنع من القول . ومع ذلك ، لا تعدم القدرة حيلة للظهور مهما تعددت الموانع . ويظل الانسان قادراً باستمرار على اظهار قدرته على أي نحو . وإن لم تظهر القدرة لكان ذلك تبريراً للعجز أو هروباً من الفعل . الممنوع من الفعل قادر عليه بمجرد غياب الموانع(٤٣١) . يحدث العجز بمجرد وجود الموانع فإذا وجد المانع في الحال الأول لم يحدث الفعل ، وإذا وجد في الحال الثاني حدث الفعل في الأول ولم يحدث في الثاني(٤٣٢) . ولا يعدم الفاعل بالرغم من الموانع استعمال طاقاته الكامنة لرفع الموانع ثم الاتيان بالفعل فالقدرة لها الأولوية المطلقة على المانع. هناك قدرة أولى وليس هناك مانع أول . والمقدور لا يتجزأ كماً . فلا يقال مثلاً إن القادر على شيء يقدر على الأقل منه أو على الأكثر منه لأن القدرة والمقدور ليسا كماً فحسب . الفعل مجموعة من العوامل البدنية والنفسية معاً . فالقادر على شيء قد يقدر على أعظم منه لو توفر الباعث القوي . وقد لا يقدر على أقل منه لو ضعف الباعث . ومن الناحية البدنية هناك حدود للطاقة الانسانية ، ولكنها من الناحية النفسية لا حدود لها(٤٣٣) . القدرة لا تتجزأ والمقدور لا يتجزأ بل تتفاوت القدرة بين الشدة والضعف حسب قوة الباعث وكمال الغاية . ليست القدرة كمّاً فحسب. بل هي أيضاً كيف(٤٣٤) . وإذا لم يتحقق الفعل كله وتحقق جزء منه يكون أيضاً أقرب الى

---

(٤٣٠) أنكر المعتزلة أن توجد قدرة بلا قادر . وعند عباد حال المعاينة فيه قدرة ولا يقال انه قادر ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٢ .

(٤٣١) رداً على سؤال هل الممنوع قادر تشير كل الاجابات الى وجود القدرة مثل إذا منع الانسان يكون قادراً فالمنع لا يضاد القدرة. القدرة فيه ولكن لا نسميه قادراً على منع منه . قادراً إذا كل وأطلق . الممنوع قادر وليس يقدر على شيء ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣ .

(٤٣٢) يُلاحظ انتقال التحليل كله من المستوى الانساني الى المستوى الطبيعي .

(٤٣٣) اجابة على سؤال هل القادر على شيء يقدر على الاكثر قد تشير الاجابتان الى المستوى البدني من جانب القادر أ ـ لا بد من أن يكون فيه عجز ب ـ لا عجز فيه وإنما عدم القوة فقط ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٣ .

(٤٣٤) رداً على سؤال : هل يقدر على حمل جزئين بجزء من القوة تغفل الاجابات العوامل النفسية ولا تعطي إلا ردوداً كمية مثل قد يقدر بجزء من القدرة أن يحمل جزئين أو أكثر من جزئين . وعند

الفعل الكامل من غياب الفعل كله . مهمة الفعل الكامل احتواء الفعل الجزئي وجعله جزءاً منه . فالدفاع عن القومية مثلاً جزء من الفعل الكامل يمكن احتواءه في الدفاع عن الانسانية . وهذه الموضوعات في الحقيقة كما عرضها القدماء بالرغم من أهميتها في تحليل القدرة والطاقة والفعل والمانع ، وبالتالي الابقاء على مستوى الفعل الانساني دون وقوع في الاغتراب والتعمية في الآخر تظل صورية عقلية افتراضية أكثر منها عملية واقعية تشير الى موضوع معين . ونظراً لهذا الطابع الصوري الافتراضي يصعب الاجابة على كثير من هذه التساؤلات اجابات صورية خالصة . بل انه ليس لها أية اجابات صورية خالصة دون الاشارة الى مواقف اجتماعية معينة تظهر فيها القدرة أو العجز ودون الاشارة الى تجربة خاصة تظهر فيها البواعث والمقاصد والغايات . وهل تستطيع الاجابة الصورية على موضوع صوري سواء نفياً أم اثباتاً تغيير واقع أو تقرير مصير البشر ؟

هـ ـ **الاستطاعة** . الاستطاعة أظهر في أفعال الجوارح منها في أفعال القلوب(٤٣٥) . وهو لفظ آخر يعبر عن معنى القدرة ولكن بصورة أخص وفي فعل بعينه . فاذا كانت القدرة مرتبطة بالوجود والحياة فإن الاستطاعة مرتبطة بالفعل والطاقة والزمان . وإذا كانت القدرة تعبيراً عن فاعلية الانسان العامة كتعبير عن وجوده وحياته ورسالته فان الاستطاعة هي التعبير الخاص عن قدرته على فعل محدد في الزمان . فما الاستطاعة ؟

= الجبائي لا يقدر على حمل جزء إلا بجزء واحد من القوة . ولو جاز أن يقوى على جزئين بجزء من القوة لجاز أن يقوى على حمل السنوات والأرضين بجزء من القوة . ويقول : ان الانسان يحمل جزئين من الأجزاء بجزئين من القوة وأنه إذا حمل جزئين من الأجزاء بجزئين من القوة ففيه أربعة أجزاء من الحمل ! مقالات حـ ٢ ص ٢٨٣ .

(٤٣٥) يشارك في ذلك معظم المعتزلة والرافضة وبعض أهل السنة . وقد فرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح . فقال لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل . وجوز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقدمها فيفعل بها في الحال الأولى. وإن من يوجد في الفعل الآخر الحال الثانية قال فحال يفعل غير حال فعل ، الملل حـ ١ ص ٧٧ .

ان تعريف الاستطاعة بأنها الصحة والسلامة أي القدرة البدنية اللازمة للقيام بالفعل تعريف مادي خالص . وتكون الصحة أحياناً بديلاً عن القدرة أو على الأقل مساوية لها . ويكون الانسان القادر هو الانسان صحيح البدن(٤٣٦) . وتشمل الصحة التخلي عن الآفات والأمراض والموانع . والحقيقة أن الاستطاعة أكثر من مجرد سلامة البدن لأن سلامة البدن ما هي إلا محل للاستطاعة البدنية . تشمل الاستطاعة الباعث والقصد والغاية فهي ليست مجرد عرض بل جوهر . وهي أكثر من اعتدال المزاج بل قدرة زائدة على سلامة البنية والمزاج معاً(٤٣٧) . كما أن

---

(٤٣٦) يقول البغداديون من المعتزلة : يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا للقدرة . أحدنا إن كان صحيح البدن يصح منه الفعل ، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح فوجب أن تكون صحة الفعل مستندة الى الفعل ، الشرح ص ٣٩٢ ؛ وعند بشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وغيلان الدمشقي ، الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليها من الآفات ، مقالات حـ ١ ص ٧٤ ؛ الملل حـ ١ ص ٩٦ ، ص ١٠٦ ؛ وعند الكعبي الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة ، الفرق ص ١٨٢ ؛ وعند الخياط القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات ، الانتصار ص ٨٠ ؛ وعند زرارة بن أعين وعبيد بن زرارة ومحمد بن حكيم وعبد الله بن بكير وهشام بن سالم وحميد بن رباح وشيطان الطاق وكلهم من الرافضة الاستطاعة هي الصحة ، مقالات حـ ١ ص ١١١ ـ ١١٢ ؛ وعند ابن حزم الاستطاعة صحة الجوارح وانتفاء الموانع ، الفصل حـ ٣ ص ٢٣ ؛ ويقول الرازي في اثبات قدرة العبد فعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الانسان السليم عن الأمراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز ، وتلك التفرقة عائدة الى سلامة البنية واعتدال المزاج ، معالم ص ٧٧ ـ ٧٨ ؛ وعند النسفي يقع هذا الاسم (القدرة) على سلامة الأسباب والآلات والجوارح ، النسفي ص ١٠٥ .

(٤٣٧) عند أبي هاشم والجبائي ، الاستطاعة قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح . وأثبتا البنية شرطاً في قيام المعاني التي يُشترط في ثبوتها الحياة ، الملل حـ ١ ص ١١٧ ؛ وعند أبي الهذيل ومعمر والمردار،الاستطاعة عرض وهي غير الصحة والسلامة ،مقالات حـ ١ ص ٧٤ ؛ الملل حـ ١ ص ٧٧ ؛ ويقول القاضي عبد الجبار ، الصحة إما يراد بها التأليف من جهة الالتئام أو اعتدال المزاج أو زوال الأمراض والأسقام أو شيء من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لأن الفعل انما يصدر عن الجملة فالمؤثر لا بد أن يكون راجعاً الى الجملة . وهذه الأمور كلها راجعة الى المحل . اعتدال المزاج يرجع الى أمور متضادة . فكيف يؤثر في حكم واحد ؟ وأما زوال الأسقام فانه نفي فكيف يعلق به هذا الحكم وقد يقع في زوال الأسقام الاشتراك . فليس إلا أن يُقال صحة الفعل ووقوعه انما لكونه قادراً وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة ، والقدرة تحتاج الى كل وهي الصحة،الشرح ص ٣٩٢ ؛ وقد أثبت الأشعري صفة سماها بالقدرة=

الاستطاعة ليست مجرد الآلة التي يقام بها الفعل ، آلة بدنية كاليد أو الرجل أو آلة خارجية . فالآلة وسيلة لايصال القدرة وأثرها دون أن تكون هي ذاتها قدرة بالآلة والقدرة حتى يصح الفعل(٤٣٨) . أما إذا كانت الاستطاعة هي التخلية ، تخلية الشؤون، فإنها في هذه الحالة لا تتعدى ارتفاع الموانع،أما إذا عنت بالتخلية مجرد تخلي أية ارادة خارجية عن التدخل في قدرة الانسان وترك الانسان القيام بالفعل فانها تكون رجوعاً الى الكسب ولكن على نحو سلبي . فالكسب هو تدخل ارادة خارجية في قدرة الانسان . وفي كلتا الحالتين يفترض التدخل والكسب أن الجبر هو الحال الدائم وأن الاختيار حال عارض ينشأ من الكسب بخلق قدرة على الفعل في لحظة القيام بالفعل أو في التخلي بتخلي الارادة الخارجية المشخصة عن الجبر الدائم والسماح بحرية وقتية للانسان للقيام بالفعل(٤٣٩) . وقد تكون الاستطاعة مجموعة هذه العوامل كلها كالصحة وتخلية الشؤون والمدة والآلة والباعث(٤٤٠) . كذلك قد تتحدد الاستطاعة تحديداً شاملاً فتكون كل ما ينال الفعل به . ومع أن هذا التحديد مأمون من الخطأ إلا أنه لا يعطي هذه العوامل ولا يشير الى أي شيء معين(٤٤١) . وقد تعرّف الاستطاعة تعريفاً معنوياً خالصاً دون الاشارة إلى أي محل مادي . حينئذ تكون الاستطاعة مجرد معنى . والمعنى المجرد لا وجود له . أما اذا

= مغايرة لاعتدال المزاج فنحن ندري تفرقة بين الانسان السليم الأعضاء وبين الزمن المقعد في أنه يصح الفعل من الأول دون الثاني . وتلك التفرقة ليست إلا في حصول صفة للقادر دون العاجز ، وتلك الصفة هي القدرة ، معالم ص ٧٨ .

(٤٣٨) عند بعض المعتزلة الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة وعند آخرين الانسان إذا كان قادراً بآلات وجد فهو قادر من وجه وغير قادر من وجه، مقالات حـ ٢ ص ١٩٩ ، حـ ١ ص ١١١ - ١١٢ ؛ الفعل كما يحتاج الى القدرة يحتاج الى الآلة ، الشرح ٤٠٩ .

(٤٣٩) عند احدى فرق الأباضية الاستطاعة هي التخلية ، مقالات حـ ١ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ .

(٤٤٠) عند هشام بن الحكم الاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، وتخلية الشؤون ، والمدة في الوقت ، والآلة التي يكون بها الفعل ، والسبب المهيّج الذي من أجله يكون الفعل . فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعاً ، مقالات حـ ١ ص ١١١ - ١١٢ .

(٤٤١) هذا هو تعريف هشام بن عمر من الرافضة ، مقالات حـ ١ ص ١١٢ ؛ ويرفضه ابن حزم لعموميته،الفصل حـ ٣ ص ٢٣ ؛ ويفصله الشهرستاني قائلاً ان الاستطاعة ما لا يكون إلا به كالآلات والجوارح والوقت والمكان ، الملل حـ ٢ ص ١٣٥ .

كان المعنى هو الاشارة الى الأساس النظري للفعل فإنه يكون معنى موجوداً مؤثراً في الفعل[٤٤٢] . وعلى الطرف المقابل للتعريف الصوري الخالص هناك التعريف المادي الصرف الذي يجعل من الاستطاعة مجرد الجسم أو أحد أبعاض الجسم أو نفس المستطيع[٤٤٣] .

وتقتضي حرية الأفعال أن تكون الاستطاعة قبل الفعل حتى يكون الفعل ممكناً بعد الاستطاعة وحيث يتأتى الفعل بارادة الانسان الموجودة من قبل وبقراره الذي هو صنعه وبباعثه الذي يدفعه وبغايته التي يسير نحوها[٤٤٤] . ولا يعني

(٤٤٢) عند البصريين من المعتزلة الاستطاعة معنى غير صحة البدن والسلامة من الآفات ، الفرق ص ١٨٢ ؛ وعند بعض الاباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الأباضي ليست الاستطاعة هي التخلية بل معنى في كونه كون الفعل وبه يكون الفعل ، مقالات حـ ١ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ ؛ وعند هشام بن الحكم أفعال العباد هي معان وليست بأشياء ولا أجسام لأن الشيء عنده لا يكون جسماً ، الفرق ص ٦٧ .

(٤٤٣) عند هشام بن سالم الجواليقي وشيطان الطاق أفعال العباد أجسام لأنه لا شيء في العالم إلا أجسام ويجوز أن يفعل العباد والأجسام ، الفرق ص ٦٩ ؛ وكان النجار ينكر بقاء الاستطاعة لأنها ليست بداخلة في جملة الجسم وهي غيره ، ويستحيل أن يكون في غيرها لأنه يستحيل أن يبقى الشيء ببقاء غيره ، مقالات حـ ٢ ص ٤٥ ؛ وعند هشام بن سالم الاستطاعة جسم وهي بعض المستطيع ، مقالات حـ ١ ص ١١٢ ؛ وعند سليمان بن جدير الاستطاعة أحد أبعاض الجسم كاللون والطعم ، وهي مجاورة للجسم ، مقالات حـ ٢ ص ٥٧ ؛ وقد تكون بعض المستطيع فالاستطاعة مجاورة له ممازجة الدهنين ، مقالات حـ ١ ص ١٤٠ ؛ وعند ضرار بن عمرو الاستطاعة بعض المستطيع ، مقالات حـ ١ ص ٣١٢ ؛ الفرق ص ٣١٤ ؛ وعند النظام وعلي الأسواري وأبي بكر بن عبد الرحمن بن كيسان والأصم ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع ، الفصل حـ ٣ ص ١٩ ؛ ويرفض ابن حزم ذلك لأن العرض لا يكون في بعض الجسم ، الفصل حـ ٣ ص ٢٣ ؛ ويعتبر الاستطاعة هي المستطيع قول في غاية الفساد ، الفصل حـ ٣ ص ٢٢ .

(٤٤٤) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل ، مقالات حـ ١ ص ١٧٥ ؛ وأن الارادة قبل الفعل ، مقالات حـ ٢ ص ٩٣ ؛ وأن الاستطاعة لا توجد إلا قبل الفعل ، معالم ص ٧٩ ؛ وأن القدرة متقدمة لمقدورها ، الشرح ص ٣٩٦ ؛ وأن الانسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وارادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد ، مقالات حـ ٣ ص ١٩ ؛ وعند أبي هاشم والجبائي تتقدم الاستطاعة على الفعل ، الفرق ص ١٨٦ ؛ الملل حـ ١ ص ١١٧ ؛ وعند النظام الانسان قادر على الشيء قبل كونه وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال ــ

تقـدم الاستطاعـة على الفعـل أن الفعل متحقق بـالضرورة إذ لا يتحقق الفعـل إلا بتوافر شروط الفعل كلها . لا يوجب تقدم الاستطاعة على الفعل الفعل بـالضرورة وإن كانت تمهد له إمكانياته(٤٤٥) . وبـالتالي تكـون الاجابـة على سؤال هـل الفعل واقع بالاستطاعة ؟ كالآتي : إذا وجدت الاستطاعة وتوافر الباعث والداعي ووضح المقصد وكملت الغاية وامتنعت الموانع وقع الفعـل . أما إذا تـوافرت الاستـطاعة ، ووجـدت الموانـع فان الاستـطاعة تـظل امكانيـة خالصـة دون تحقق . قـد تـوجـد الاستـطاعة دون فعـل إذا لم تتوافـر شروط تحقيق الفعـل(٤٤٦) . كما لا يعني تقـدم الاستطاعة على الفعل أن تكون الاستطاعـة قادرة عـلى فعل أي شيء ممكن أو غـير ممكن ما دامت هناك استطاعة . فالاستطاعة موجـودة في حدود الـطاقة الانسـانية . والفعل ممكن في حدود القدرة الانسانية . موجّهاً بالبـاعث والقصد والغـاية(٤٤٧) . ولا يعني تقـدم الاستطاعـة على الفعـل تقدمـاً مطلقـاً أي تقدمـاً سابقـاً على وجـود الانسان فقبل الانسـان لم تكن هناك استـطاعة(٤٤٨) . كـما لا تعني الاستطاعـة قبل

= وجوده ، مقالات حـ ١ ص ١٧٤ ؛ ويقول القاضي عبد الجبار الفعل يحتاج الى القـدرة لخروجه من العدم الى الوجود ، الشرح ص ٤١٢ ؛ ويبرهن على ذلك قائلاً من قدر أن يطلق امرأته إمـا أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق أو حال وقوع الطلاق ، فان قدر عـلى فعل ذلـك قبل وقوع الطلاق فهـو الذي نقـوله وإن قـدر عليه حـال وقوع الـطلاق فالـطلاق واقع لا يحتـاج الى قدرة ، الشرح ص ٤١٤ .

(٤٤٥) وهـذا قول المعتـزلة أن الارادة وإن كـانت موجبـة فلا تكـون إلا قبل المـراد ، مقالات حـ ٢ ص ٩٣ ؛ وقول القاضي عبد الجبار أن القدرة سابقة للفعل وليست موجبة له المحيط ص ٣٤٨ .

(٤٤٦) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة غير موجبة للفعل ، مقالاتجـ١ص ٢٧٥ .

(٤٤٧) يتهكم ابن الراوندي على المعتزلة قائلاً : وأكثر المعتزلة يزعم أن كل واحـد من الناس يقـدر على الصعود الى السماء وعلى شرب ماء البحر وعـلى قتل أهـل الأرض والسماء بـأسرهم . وكثير منهم يزعمون أن الزنج يقدرون أن يقرضوا الشعر وأن يصنفوا الرسائل ويرد الخياط : وكل ما قلت أن الانسان يقدر عليه ، الانتصار ص ٧٩ ـ ٨٠ .

(٤٤٨) ذهبت المعتزلة الى أن الحادث في حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث هو بمثابة البـاقي المستمر ، وانمـا تتعلق القدرة بـالمقدور في حـال عـدمـه . يجب تقـديم الاستـطاعـة عـلى المقدور ، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقـدور من غير أن تكـون متعلقة بـه حال وقـوعه ، الارشاد ص ٢١٩ ؛ وعند زرارة بن أعين ، وعبيد بن زرارة ، ومحمـد بن حكيم ، وعبد الله بن =

الفعل أنها عرض لأنها لا توجد في حالة امكانية لم تستعمل بعد بـل تعني أنها وجود كـامن وأن الانسان هـو الـذي يحـول هـذا الكمون الى واقـع[٤٤٩] . والأمـر أيضـاً كالاستطاعة واقع قبـل الفعل . وكيف يـأتي أمر في التـو واللحظة ويكـون مضمون الوقوع ؟ ومتى يتم التأمل والتدبر فيـه حتى يمكن التخطيط لـه ؟ ومتى يتحول الأمـر الى أساس نظري للفعل ؟ ومتى يُحلَّل ميدان الفعل طبقاً للأمر المتـوقع ؟ قـد يحدث ذلـك في صدد الأمـر لأول مرة حيث يتحقق الى فعـل مباشـرة . ولكن بعد وجـود الـزمن قد يـوجد في الـزمن قبل وجـود الفعل الفعـل التالي وهـو ما تحقق في حـال الأمر . وقد يتـأخر الفعـل لنقص في الفهم أو لضعف في الباعث ومـع ذلك يكـون الأمر قائماً[٤٥٠] .

والتقدم والمقارنة للاستطاعة والفعل لا يتحول على مستوى الفعـل الطبيعي أو الفعـل الآلي بل في الفعـل الحيوي أي في الفعـل الاجتماعي[٤٥١] . ولهـذا توجـد

= بكير ، وهشام بن سالم ، وحميد بن رباح ، وشيطان الـطاق ، الاستطاعـة قبل الفعـل ، مقالات حـ ١ ص ١١١ ـ ١١٢ ؛ وعند هشام بن خردل وزرقان الرافضي الاستطاعة أيضاً قبل الفعل ، مقالات حـ ١ ص ١١٢ ؛ وكذلك عند الميمونية ، الملل حـ ٢ ص ٤٦ ؛ وعنـد عبد الـواحد بن يزيد ، مقالات حـ ١ ص ٣١٨ .

(٤٤٩) عند المعتزلة وطوائف من المـرجئة كمحمـد بن رشيد ومؤنس بن عمـران وصالـح قبة والنـاشيء وجماعة من الخوارج والشيعة الاستطاعة التي يكـون بها الفعـل قبل الفعـل موجـودة في الانسان ، الشرح ص ٤١٤ ؛ وعند الحارثية الأباضية الاستطاعة قبل الفعل وأنها عرض من الأعراض قبـل الفعـل يحصل بهـا الفعل ، الملل حـ ٢ ص ٥٥ ، ص ٥٣ ؛ مقـالات حـ ١ ص ١٧١ ؛ الفرق ص ١٠٥ .

(٤٥٠) أجمع أكثر المعتزلة على أن الأمر بالفعل قبله وأنه لا معنى للأمر به في حاله لأنه موجود مقالات حـ ١ ص ٢٨٤ ؛ وعند إحدى فرق الزيدية الاستطاعة قبل الفعل والأمـر قبل الفعـل ، ولا يوصف انسان بأنه مستطيع للشيء قادر عليه في حال كونه ، مقالات حـ ١ ص ١٤٠ .

(٤٥١) المقدورات على ضربين : مبتدأ كالارادة ومتولد كالصوت . فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقـدمة عليه بوقت ثم في الثاني يصح منه فعله . والمتولد على ضربين أحدهما يتراخى عن سببه كالاصابة مع الرمي والثاني لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف . وما لا يتراخى عن سببـه فإن حـاله كـالمبتدأ والمتراخي عن سببه فإنه لا يمنع أن تتقدمـه القدرة بـأوقات وإن كـان لا يجب أن يتقدم سببـه إلا بوقت ، الشرح ص ٣٩٠ ـ ٣٩١ ؛ الآلات بعضها متقدمة وبعضها مقارنة فلم لا يجوز أن يكون في القدرة ما يتقدم وما يقارن حتى تكون قدرة الانسان مقارنة لمقـدورها وقـدرة الله متقدمـة لها .

علتان : علة قبل الفعل وعلة مصاحبة للفعل . الأولى هي الاستطاعة السابقة على الفعل والتي لأجلها صدر الأمر والثانية الاستطاعة في حال الفعل التي بها يحقق الانسان الفعل والتي بها يحول الامكانية الأولى الى واقع متحقق . العلة الأولى اختيارية خالصة ، فالامكانية موجودة لمن يحققها ، والثانية اختيارية ناشئة عن شدة الباعث ووضوح الفكر[٤٥٢] . الأولى قبل الفعل وهي الاستطاعة المبدئية ، والثانية في حال الفعل وهي الاستطاعة المتجددة التي هى على حافة الامكان والوقوع[٤٥٣]. والحقيقة أن الاستطاعة واحدة قبل الأفعال ومعها وهي الاستطاعة الناشئة من تحمل الانسان لرسالته ومسؤليته عنها . وهي موجودة دائماً كامكانية حتى ولو لم يوجب الفعل . ولا تغني مطلقاً حتى ولو لم يتحقق أي فعل بل تظل حتى بعد تحقق فعل واحد كي تتحقق بها أفعال أخرى . ليس الانسان مجموعة متفرقة من الاستطاعات يتمكن بها من اتيان مجموعة أخرى متفرقة من الأفعال . الانسان رسالة يعبر عنها

= المعاني التي يحتاج اليها الفعل في الوقوع إليها من القدرة والعلم والارادة منها ما يجب تقدمها ومنها ما يجب مقارنتها ومنها ما يجب فيه كلا الأمرين ، الشرح ص ٤٠٩ ـ ٤١٥ .

(٤٥٢) العلة علتان : علة مع المعلول وعلة قبل المعلول . علة الاضطرار مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول . . . الأمر علة الاختيار وهو قبله ، والعلة علة الفعل وهي قبله . . . العلة قبل المعلول حيث كانت . . العلة علتان : علة موجبة وهي قبل الموجب وهي التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف في معناه ولم يجز ترك لها أراده بعد وجودها وعلة قبل معلولها وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه ، مقالات جـ٢ ص ٦٩ ـ ٧٠ ؛ وعند الجبائي العلة علتان : علة قبل المعلول وهي متقدمة بوقت واحد وما جاز أن يتقدم أكثر من وقت واحد فليس بعلة ولا يجوز أن يكون له علة ، وعلة أخرى تكون مع معلولها ، مقالات حـ ٢ ص ٧٠ ؛ وعند النظام العلل منها ما تقدم المعلول كالارادة الموجبة وعلة يكون معلولها معها ، وعلة تكون بعد وهي الغرض ، مقالات حـ ٢ ص ٧٠ ـ ٧١ ؛ وعند بشر بن المعتمر والسكافي علة كل شيء قبله ومحال أن تكون علة الشيء معه ، مقالات حـ ٢ ص ٦٩ .

(٤٥٣) عند بشر بن المعتمر والبغدادي وضرار بن عمرو الكوفي وعبد الله بن غطفان ومعمر بن عمر والعطار البصري وغيرهم من المعتزلة الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، الفصل حـ ٣ ص ١٨ ؛ وعند ضرار بن عمرو الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، مقالات حـ ١ ص ٢١٣ ؛ وعند سليمان بن جرير ، الاستطاعة قبل الفعل وهي مع الفعل مشغولة بالفعل في حال الفعل ، مقالات حـ ١ ص ١٤٠ .

بأفعال متصلة تكون حياته(٤٥٤) . ويكون كمال الغاية تعبيراً عن رسالة الانسان وازدهار الطبيعة وتحقيقاً لوجوده إذا وضح الموقف وتوتر الشعور وإذا ما ابتعد الواقع الى أقصى حد عن الموقف الطبيعي ، وهو الموقف المثالي ، وإذا ما اشتدت الرسالة في الانسان الى أقصى حد حتى الحلقوم . ليس الفعل لحظة واحدة بل هو وجود في الزمان . ولا يتم في مرحلة واحدة في آن واحد بل يتم في الروية ، ويبدأ بوجود الباعث ووضوح الفكر وكمال الغاية وغياب الموانع واختيار لحظة التاريخ طبقاً لمسار التاريخ ودرجة تحمل الواقع . ليس الفعل اذن واقعة واحدة تتم في آن واحد بل هو وجود مستمر في الزمان(٤٥٥) . والأمر باق الى حال الفعل ، ولا يوجب التكرار بل يظل نداء إلى الفعل وتوجيهاً له . وان لم يوجد العمل يبقى النظر فعلاً لم يتحقق وامكانية لم تتحول بعد الى واقع(٤٥٦) . ولا يوجد أمر إلا إذا كان متحققاً، ولا يكون الأمر متحققاً إلا إذا آن الزمن واستعد الواقع لتقبله . ولو أتى الأمر قبل أن يحين الزمن لما تحقق ولكان تكليفاً لما لا يطاق . ولو أتى الأمر بعد أوان الزمن لكان تخلياً عن الواقع وتركه بين المد والجزر إلا من طبيعة خالصة توجهه قد توجد في كمالها

---

(٤٥٤) رداً على سؤال : هل هناك استطاعة لكل فعل أم استطاعات لفعل واحد أم استطاعات مختلفة لأفعال مختلفة ؟ قيل : الاستطاعة قبل الفعل تنفي وتحدث لكل فعل قبله ، تحدث في الانسان قبل كل فعل استطاعات لفعل آخر ولتركه أو عجز ينفيها ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ .

(٢٥٥) عند البعض يقدر الانسان على الحركة في حال حدوث القدرة ، والحركة تقع في الحال الثانية . وعند البعض الآخر يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة وهي لا تقع إلا في الحال الثالثة لأنه لا بد من توسط الارادة . وعند فريق ثالث يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة ولم تقع إلا في الحال الرابعة لأنه لا بد بعد حال الاستطاعة من حال الارادة وحال التمثيل ثم توجد الحركة ، مقالات حـ ١ ص ٢٨١ .

(٢٥٦) اجابة على سؤال : هل يبقى الأمر الى حال الفعل ؟ أثبته البعض يبقى إلى أجل الفعل وأنه يكون في حال بالفعل ولا يكون أمراً به . ونفاه البعض الآخر ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٥ ؛ أوامر الله تنقسم الى ما يكون أمراً على الاطلاق وإلى ما يكون أمراً بشرط . فالأول يلزم الفعل في الحال والثاني يلزمه إذا حصل الشرط . . . الخطاب في متناولهم والتكليف يجمعهم والموجدين في الحال جميعاً ليس يجب التكرار ، الشرح ص ٤١٠ ـ ٤١١ .

وقد لا توجد ، ما دامت خالية من الفعل الانساني(٤٥٧) . إذا تم الفعل في زمانه وبغاية متحدة مع كمال الطبيعة ومسار التاريخ لا تنشأ الحركة الارتدادية ولا الحركة القافزة على المراحل . الفعل استطاعة وزمان وتاريخ .

و ـ **التمرينات العقلية** . والحقيقة أن معظم المشاكل حول القدرة الالهية والقدرة الانسانية هي في حقيقة الأمر تمرينات عقلية ، القصد منها المزايدة في الايمان واثبات أولوية القدرة الالهية على القدرة الانسانية مما أوجب الدفاع عن القدرة الانسانية دون ما نفاق أو مزايدة . وكلها مشاكل موضوعة وضعاً خاطئاً ولا حل لها إلا بعد تصحيح وضع السؤال أو وضع السؤال الصحيح . حلها في المنهج لا في الموضوع . والسؤال الصحيح يأتي من الموقف الصحيح للمتكلم ، هل هو اله أم انسان ؟ هل وظيفته الدفاع عن حق الله أم الدفاع عن حق الانسان ؟(٤٥٨) وتظهر هذه التمرينات في عدة أسئلة مثل :

---

(٤٥٧) هذا هو سؤال : هل يجوز أن يُؤمر بالصلاة قبل كونها ؟ وهذه هي أيضاً دلالة موضوع الناسخ والمنسوخ .

(٤٥٨) وقد لاحظ ابن حزم ذلك بقوله : وقد اضطرب الناس في السؤال عن أشياء ذكروها وسألوا هل يقدر الله عليها أم لا ؟ واضطربوا أيضاً في الجواب عن ذلك . . . ان السؤال إذا حقق بلفظ يفهم السائل منه مراد نفسه ويفهم المسؤول مراد السائل عنه فهو سؤال صحيح والجواب عنه لازم . ومن أجاب عنه بأن هذا سؤال فاسد وأنه محال فانما هو جاهل بالجواب منقطع متسلل عنه . وأما السؤال الذي يفسد بعضه بعضاً وينقض آخره أوله فهو سؤال فاسد لم يحقق بعد ، وما لم يحقق السؤال عنه فلم يسأل عنه ، وما لم يسأل عنه فلا يلزم عنه جواب على مثله . فهاتان قضيتان جامعتان وكافيتان في هذا المعنى لا يشذ عنهما شيء منه إلا أنه لا بد من جواب ببيان حوالته لا على تحقيقه ولا على تشكله ولا على توهمه ، الفصل حـ ٢ ص ١٥٨ ـ ١٥٩ ؛ ان كل المسائل من القدرة على احداث فعل مبتدأ أو على اعدام فعل مبتدأ فالمسؤول عنه مقدور عليه ولا تحاشى شيئاً . والسؤال صحيح والجواب عنه بنعم لازم وإن كان المسؤول عنه ما لا ابتداء له فالسؤال عن تغييره أو إحداثه أو إعدامه سؤال فاسد لا يمكن السائل عنه فهم معنى سؤاله ولا تحقيق سؤاله . وما كان هكذا لا يلزم الجواب منه على تحقيقه ولا على تشكله لأن الجواب عن التشكيل لا يكون إلا عن سؤال وليس ها هنا سؤالاً أصلاً ، الفصل حـ ٢ ص ١٥٩ ؛ وما كان هكذا فليس سؤالاً ولا سأل سائله عن معنى أصلاً . وإذا لم يسأل فلا يقتضي جواباً على تحقيقه أو توهمه لكن يقتضي جواباً بنعم أو لا لئلا ينسب بذلك الى وصفه بعدم القدرة الذي هو العجز بوجه أصلاً ، الفصل حـ ٢ ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

١ ـ هل يقدر الله على فعل المحال ؟ وطبعاً تكون الاجابة بنعم في المحالات الثلاثة ، المحال بالاضافة والمحال في الوجود والمحال في بنية العقل أي المحال المطلق في ذات الله[٤٥٩] . ولماذا تتوقف المزايدة ؟ الا يقدر الله أن يغير ذاته ؟ وكيف يكون المحال في العقل وفي الطبيعة ممكناً ؟ ألا يكون ذلك هدماً لبنية العقل وقضاء على قوانين الطبيعة ؟ كيف يثق الانسان حينئذ بقدراته الفكرية وبعالمه الذي يعيش فيه لو أمكن تغيير قوانين العقل وانقلاب قوانين الطبيعة ؟ هل اثبات القدرة الالهية يكون بالضرورة على حساب استقلال العقل وثبات قوانين الطبيعة ؟ وهل يرضى الله أن يكون اثبات قدرته على حساب الانسان والعالم ؟ أليس ذلك مزايدة في الايمان أو تملقاً للسلطة أو كلاهما معاً ؟ ولماذا يكون عقل الانسان وعلمه وعالمه ومجتمعه هو الضحية؟ وفي سبيل مَن :الله أم السلطان؟ وهو السؤال التالي نفسه : هل يقدر الله على أن يجعل شيئاً موجوداً معدوماً في وقت واحد أو جسماً في مكانين أو جسمين في مكان واحد ؟ ولما كانت الاجابة بنعم بطبيعة الحال كانت صورة الله أشبه بصورة الحاوي أو الساحر الذي يوهم الناس بأشياء في اليقظة أو في النوم ؟ وكذلك السؤال حول قدرة الله على أن يمسخ الكافر قرداً وكلباً ؟ مجرد سؤال لاعطاء المزايد الفرصة للتعظيم والتأليه والاجابة المسبقة بنعم !

٢ ـ هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ وفي هذا السؤال تنتقل التمرينات العقلية من الطبيعة الى الانسان ، ومن الرغبة في القضاء على الأجسام وقوانين الطبيعة لاثبات القدرة المشخصة المعظمة الى الرغبة في القضاء على الحرية

---

(٤٥٩) المحال أربعة أقسام : أ ـ محال بالاضافة مثل نبات اللحية لابن ثلاث سنين واحباله امرأة (مريم) . . . ب ـ محال في الوجود كانقلاب الجماد حيواناً (المعجزات) حـ ـ محال فيما بيننا في بنية العقل (كون المرء قائماً قاعداً) (سير المسيح على الماء) ء ـ محال مطلق مثل التغير في ذات الباري . وتذكر أيضاً حجج نقلية مثل « لو أراد الله أن يتخذ ولداً لاصطفى مما يخلق ما يشاء » ، « لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين»؛ والحقيقة أن التعبير بلو تعبير بالاستحالة أي مجرد افتراض نظري . والاجابة بنعم تعبير عن الحق النظري ولكنه لا يحدث عملاً . لذلك قال علي الاسواري ان الله لا يقدر على غير ما علم أنه يفعله جملة ، الفصل حـ ٢ ص ١٦٠ ـ ١٦١ ؛ انظر أيضاً الفصل السادس عن الصفات ، القدرة .

الانسانية لاثبات القدرة المطلقة الحرة التي لا تقف أمامها قدرة حرة أخرى . وقد يكون إثبات القدرة رغبة في عدم الوقوع في التشبيه . فبالرغم من أن الفعلين من جنس واحد إلّا أنهما غير متشابهين(٤٦٠) . ويتجاوز السؤال فيتعدى كونه مجرد إعطاء فرصة للشعور لأنه من الطبيعي أن يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده . وإثبات ذلك في الحقيقة لا يدل على عظمة زائدة بل يكون مجرد تحصيل حاصل لأن الله يقدر بطبيعة الحال على ما يقدر عليه الانسان حتى لو كانت الاجابة المرجوة اثباتاً للتعظيم فلا يجوز عليه أن يقدر على ما يقدر عليه الانسان بل على أعظم منه فإن القدرة على جنس الفعل لا تزيد كثيراً على القدرة على الفعل نفسه إلا درجة لا نوعاً ان لم تكن أقل . فما أسهل الفعل عن طريق المبدأ العام الذي تندرج تحته الأفعال الخاصة . وما أصعب الفعل الخاص الفريد الذي لا يندرج تحت جنس معين . ويصبح للسؤال مدلول حقيقي إذا واجهت القدرة الفعل الانساني الحر وبالتالي يكون السؤال : هل تستطيع القدرة المعظمة أن تسيطر على الفعل الحر وتقضي عليه ؟ والرد بالاثبات يعني أن القدرة المعظمة لها الأولوية والسيطرة على كل شيء حتى على الفعل الحر(٤٦١) . والرد بالنفي يكون إما لأن ذلك يثبت عظمة زائدة من أسهل أن يقدر الله على ما أقدر عليه عباده ، وإما اثباتا للفعل الحر واستقلاله كاستقلال الطبيعة(٤٦٢) . ولاثبات الحرية يكون السؤال نفسه موضوعاً وضعاً خاطئاً فإن الله لا يُقدر أحداً من العباد على فعل شيء بل يفعل الانسان من ذاته طبقاً لقدرته(٣٦٣) . ومن الطبيعي أن تكون الاجابة اثباتاً حتى عند المدافعين عن حرية

---

(٤٦٠) هذا هو رأي الجبائي وابن الهذيل وكثير من المعتزلة ، مقالات حـ ١ ص ٢٥١ ، حـ ٢ ص ٢٠٥ ـ ٢١١ .

(٤٦١) هذا هو رأي أبي الهذيل في أن الباري يضطر عباده في الآخرة الى صدق يكونون به صادقين .

(٤٦٢) الأول رأي البغداديين من المعتزلة . لذلك يجيبون بالنفي لأن الله أعظم ، والثاني رأي محمد بن عيسى حتى لا يقضى على الطاعة ، مقالات حـ ١ ص ٢٥١ ، حـ٢ ص ٢٠٥ ـ ٢١١ .

(٤٦٣) ذهب البصريون أنه لا يقدر على مقدورات غيره وإن كان هو الذي أقدرهم عليها . وهم في هذا كمن يزعم أن الله يخلق عموم العباد بمعلوماتهم ولا يعلم معلوماتهم ، الأصول ص ٩٤ .

الأفعال وقدرات العباد . فالمزايدة بديهية وتملق الحس الديني لا يتنازل عنه العلماء أو العامة . بل إن الأعظم هو إثبات أن الله أقدر على فعل أجناس أخرى لا يقوى على فعل أفرادها قدرات العباد ، أجناس غير مرئية يجهلها العباد أو مرئية يعلن العباد عن عجزهم أمامها مثل الطيران في الهواء أو اختراق حجب الفضاء أو السير على الماء(٤٦٤) .

٣ ـ هل الله قادر على ما أقدر عليه عباده ؟ ثم يتعين السؤال أكثر ويتوجه ليس الى جنس الفعل بل الى ذات الفعل . فإذا كان المقصود به اعطاء فرصة للشعور للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال فإن السؤال لا يعطي هذه الفرصة لأنه ما أسهل على القدرة المعظمة أن تقدر على ما يقدر عليه الانسان . وإذا كان المقصود هو اثبات قدرة مطلقة تحتوي على أية قدرة أخرى خارجها أي القدرة الانسانية فإن ذلك يكون تحصيل حاصل لأنه ما أسهل من اثبات قدرة مسيطرة على قدرة الانسان كقوى الطبيعة مثلاً ، ولكن ما أقساها على الانسان ذاته بالرغم من استطاعة الانسان السيطرة عليها(٤٦٥) . وقد يعطي الرد بالنفي هذه الفرصة لأن الله لا يقدر على ما يقدر عليه الانسان لأنه يقدر على أعظم منه . يفعل الانسان الممكن ولكن الله يفعل المستحيل . وفي هذه الحالة يكون المقصود هو تجاوز الممكن الى المستحيل . وقد يكون المقصود اثبات الحرية الانسانية التي تعادل على المستوى الطبيعي استقلال الطبيعة عن تدخل أية قوة مشخصة من

(٤٦٤) عند الجبائي الله قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد ، وأنه قادر على أن يضطرهم الى ما هو من جنس ما أقدر عليه وإلى المعرفة مقالات حـ ٢ ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ ، ص ٢٥١ ؛ ويقول : ان الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده ، مقالات حـ ١ ص ٢٥١ ؛ وعند البغداديين المعتزلة لا يوصف الباري بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه وأنه ليس له قدرة أن يخلق معرفة بنفسه يضطره اليها ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

(٤٦٥) هذا هو رأي أهل الحق والاثبات وهم أهل السنة ، فما من مقدور إلا والله عليه قادر ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

خارجها(٤٦٦) . وقد يكون الرد بالايجاب دون تعد على الحرية الانسانية ، فتثبت القدرة الأولى مطلقة ويكون الفعل منها بالضرورة وتثبت القدرة الثانية محددة ويكون الفعل منها كسباً(٤٦٧) . إذ تحاول نظرية الكسب الجمع بين اثبات القدرة المعظمة والفعل الانساني المستقل ، ويكون الانسان حينذاك قادراً على الكسب ، عاجزاً عن الخلق(٣٦٨) . وقد يتعدى السؤال الى تعلق قدرة الله بأفعال العباد جميعاً من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين واثبات قدرة الله المطلقة ، فلا خالق ولا مخترع سواه خاصة وأن قدرات العباد لا تعلم الخلق ولا تجد في حركاته وسكناته حتى تكون قادرة عليه . والحقيقة أن كل ما يحدث في الطبيعة ، امتصاص الثدي من فعل الحي ونسج بيوت العنكبوت بأشكال هندسية لا يقدر عليها المهندسون ، انما يتم طبقاً لقوانين الطبيعة(٤٦٩) . ولا حل لذلك إلا الكسب أي اثبات مقدور لقادرين ، تجنباً للجبر الذي ينفي مقدورات العباد وتجنباً لحرية الأفعال التي تنفي القدرة الالهية . ولماذا يُعطى الانسان أقل من حقه بافتراض أن غيره قادر على ما هو قادر عليه بل وأعظم منه يتدخل في شؤونه ويسيّر له حياته ؟ وكيف تصبح قدرة الله قادرة على أفعال العباد وأفعال العباد بها من الشرور والآثام ما لا يعد ولا يحصى ؟ هل الله قادر على فعل الزنا وشرب الخمر وقتل الأبرياء وظلم العباد ؟(٤٧٠) ان اثبات قدرة انسانية هو اثبات لواقعة انسانية وتجاوز

---

(٤٦٦) هذا هو رأي ابراهيم النظام وأبي الهذيل وسائر المعتزلة . فمحال أن يكون مقدوراً واحداً لقادرين ، مقالات حـ ١ ص ٢٥١ .

(٤٦٧) هذا هو رأي الشحام . فهو يرد بالايجاب ولكن ان فعلها الله كانت ضرورة وإن فعلها الانسان كانت كسباً .

(٤٦٨) هذا هو موقف الأشعري وأهل السنة بوجه عام . فكل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسباً لعباده فهو قادر على أن يضطرهم اليه . وعند أهل الحق والاثبات الرد بالايجاب مع إنكار أن يكون موصوفاً بقدرة يضطر بها عباده الى إن يكونوا به مؤمنين . . . وعند بعض المعتزلة ان له القدرة على أن يلجىء عباده الى فعل ما أراده منهم . وعند معمر أن القادر على الحركة قادر على أن يتحرك .

(٤٦٩) أنكرت المعتزلة تعلق قدرة الله بأفعال العباد ومن الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين ، فجميع ما يصدر عنها لا يقدر عليها بنفي ولا ايجاد ، الاقتصاد ص ٤٧ - ٤٩ .

(٤٧٠) أنكر فريق من المعتزلة أن الله خلق ولد الزنا أو قدره أو شاءه أو علمه ، التنبيه ص ١٧٦ ؛ اجابة =

لانفعالات عواطف التأليه . وقد يكون ذلك على نحو آخر اثباتاً لتنزيه أعـظم يُقدّر الحرية الانسانية ويرد اليها اعتبارها . ليس المقصود من أمثال هذه الأسئلة المصالحة بين القدرتين كما هو الحال في نـظرية الكسب بـل المقصود تـدمير الانسـان الواقعي واثبات الانسان « السوبرمان » أي الله[٤٧١] .

٤ ـ هل يقدر الله أن يقدر أحداً عـلى فعل الأجسـام ، الحياة أو المـوت ؟ ثم يتخصص السؤال أكثر فأكثر ويتوجه نحو الطبيعة من جديد . وهنا لا تظهر القدرة المعظمة في فعل جنس الفعل أو ذات الفعل بل داخل الفعل فتوجهه وتقويه وتجعله قادراً على الخلق كالقدرة والعظمة . فاذا كان المقصـود هو اتـاحة الفـرصة للشعـور للتعبير عن عواطف التأليه فما أسهل ذلك ! أما إذا كان المقصود اثبـات قدرة فـاعلة ضد طبائع الأشياء ، فالانسان لا يميت ولا يحيي ، فإنها تكون فرصة عظيمة تسمح باثبات هذه القدرة . الانسان بمفرده يسير طبقاً لطبائع الأشياء ولكنه بتدخـل القدرة المعظمة يسيطر عليها ويقلبها رأساً عـلى عقب ، يحيي الميت ويميت الحي[٤٧٢] . وفي هـذه اللحظة يكـون اثبات مثـل هذه القـدرة نفياً للحـريـة الانسـانيـة ولاستقـلال الطبيعة ، ويكـون نفيها إمـا اثباتـاً للتنزيـه، فان تـدخل القـدرة المعظمـة في الفعل

= على سؤال هل يوصف الله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده فرقتان أ ـ النـظام وأبو الهـذيل وأكـثر المعتزلة أن الباري لا يوصف بالقدرة عـلى ما أقـدر عليه عبـاده على وجـه من الوجـوه ب ـ وعند فـريق آخر والشحـام يقدر الله عـلى ما أقـدر عليه عبـاده ، وان حركـة واحدة تكـون مقدورة لله وللانسان . ان فعلها الله كانت ضـرورة وإن فعلها الانسـان كانت كسبـاً . وعند ابن الهـذيل لا تتشبه أفعال الانسان فعل الباري على وجه من الوجـوه ولا تشبهه في الأعـراض ، مقالات حـ ١ ص ٢٠٥ ـ ٢٥١ ، حـ ٢ ص ٢٥٥ ـ ٢٠٧ .

(٤٧١) عند أهل الحق والاثبات لا مقدور إلا والله عليه قادر كما أنه لا معلوم إلا والله بـه عالم ، ومـا بين أن يكون مقدور لا يوصف الله بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لا يعلمـه فرقـان، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٥ .

(٤٧٢) كل من يثبت هذه القـدرة المعظمـة اما من المشبهـة الذين يجعلون الله قـد أقدر العبـاد على فعـل الاجسـام لأنه لا يفعـل إلا ما كـان جسماً أو المؤلهـة الذين يجعلون الله قـد أقدر عليـاً عـلى فعـل الأجسام وفوض اليه الأمور والتدبيرات أو المعظمة للأنبياء كالنصارى الذين يجعلون الله قد أقـدر النبي على فعل الأجسام أو كالصوفية الذين يجعلون النبيين يقومون بفعل المعجزات ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٥ ـ ٢١٨ .

الانساني لا يثبت تنزيهاً أعظم ، وإما إثباتاً للحرية واستقلال قوانين الطبيعة(٤٧٣) . أما نفيها لأن الله أعجز الانسان فهو رجوع الى إثباتها ما دام الله قد أعجز الانسان(٤٧٤) وقد يجمع بين الاثبات والنفي لا في الفعل الانساني بل في التمييز بين الموضوعات(٤٧٥) . وكما تسلب الصفات المطلقة الانسان حريته وتحيله الى أقل من انسان فكذلك قد تدفعه وتعليه وتجعله أكثر من انسان . وفي كلتا الحالتين الجبر واقع لأن الانسان لا فعل له ولا خيرة له من أمره . لم يكن الانسان هو نفسه بل كان مرة أقل من انسان ومرة أخرى أكثر من انسان .

وبالرغم من كل محاولات الفكر العلمي الذي يقوم على طبائع الأشياء ، والفكر الانساني الذي يقوم على اثبات الحرية الانسانية وفعل الأصلح فان القدرة المعظمة تفرض نفسها من خلال عواطف التأليه وتمثل شبح السلطة الرهيب . فكما أن العلم المطلق لا يغيب عنه شيء فكذلك القدرة المطلقة لا يند عنها شيء . وإذا كان شبح العلم المطلق يظهر في الحياة الانسانية في صورة المخابرات العامة فإن القدرة المطلقة تظهر في صورة الدكتاتور الذي يفعل كل شيء والذي يمتد سلطانه على كل صغيرة وكبيرة(٤٧٦) . ويكون الموقف الشعوري الذي يرفض الدخول في

---

(٤٧٣) ينفي مثل هذه القدرة معمر والنظام والأصم وعامة أهل الاسلام ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ .

(٤٧٤) يقوم البعض بنفي القدرة المعظمة لأن الله أعجز الانسان .

(٤٧٥) يجيب البعض بالاثبات . ولكن فيما يتعلق بالطعوم والألوان فقط لا فيما يتعلق بالحياة والموت . ويجيب الصالحي بالاثبات فيما يتعلق بالاعراض كالحياة والموت لا فيما يتعلق بالجواهر . ويجيب النظام بالاثبات ولكن فيما يتعلق بالحركات وحدها . ويجيب آخرون بالاثبات ولكن في غير حيز الانسان . وعند الغالية الروافض الله قادر أن يقدر عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأراييح وسائر الأفعال ، مقالات حـ ٢ ص ٥٩ ، وأن الله وكل الأمور وفوضها الى محمد وأقدره على خلق الدنيا فخلقها ودبرها وأن الله لم يخلق شيئاً . ويقال ذلك في علي والأئمة ، تظهر عليهم الاعلام والمعجزات ، مقالات حـ ١ ص ٨٦ .

(٤٧٦) انظر مثلاً ما يثيره هذا النص « ليس له منازع ولا نديد ، فعال لما يريد . . . لم يزل بصفاته قديراً . . . ولم يلحقه في خلقه شيء مما يخلق كلا ولا تصب ، ولا مسه لغوب ولا نصب . خلق الأشياء بقدرته ، ودبرها بمشيئته ، وقهرها بجبروته ، وذلها بعزته ، فذل لعظمته المتجبرون ، واستكان لعز ربوبيته المتعظمون ، وانقطع دون الرسوخ في علمه الممترون ، وذلت له الرقاب ، وحارت في ملكوته فطن ذوي الألباب ، وقامت بطلحته السموات السبع ، واستقرت الأرض =

أمثال هذه التمرينات العقلية للتعبير عن عواطف التأليه هو الموقف الذي يرفض النفي والاثبات والحلول الوسط ، ويتوقف عن الحكم ، ويلغي المشكلة التي يقدمها العقل طوعاً للشعور(٤٧٧) . وبالرغم من أن التوقف عن الحكم لا يعطي الأسباب خوفاً من الدخول في المتاهات العقلية التي يرفضها فإنه أسلم المواقف الشعورية وأكثرها أمانة . يكفي بعدها تحليل المتاهات العقلية وبيان دورها كتمرينات يقدمها العقل للشعور دون أن يشير الى أي موضوع خارجي .

هذا الموقف في الحقيقة يكشف عن البناء النفسي للقائل أكثر مما يحتوي على إجابة موضوعية أو إقرار حقيقة . ويتلخص هذا البناء النفسي في الاحساس بالضعف ثم في الرغبة في التستر عليه أو تقويته باللجوء إلى قوة أعظم . وهنا يفترض الانسان قوة أعظم من قوته وحقاً أكثر من حقه وكأنه لما لم يستطع أن يكون انساناً أصبح أكثر من انسان ! ويحدث ذلك تعبيراً عن عجز الانسان بالضد عن طريق التعويض واعطائه قوة أعظم منه . واثبات ذلك في الحقيقة وقوع في التشبيه ، تشبيه الله بالسلطان القاهر وتدمير الحرية الانسانية . كما أنه أعلاء للانسان الى درجة الله وجعل قدرته مساوية لقدرة الله ومشاركته في الخلق معه ، وهو غير المقصود منه مما يدل على أن عواطف التأليه والتعظيم والاجلال عواطف عمياء هوجاء ، مناقضة لنفسها ، تعمل ضد مقاصدها . وبالرغم من ذلك تظل قدرة الانسان محدودة ، فالله أقدر منه . وإن ما يبدعه الانسان يلحقه الكون والفساد في حين أن ما يبدعه الله لا يلحقه الكون والفساد حتى يظل الله متقدماً على الانسان ولو بدرجة واحدة . كما أنه ابطال للخلق ، ودلالة الخلق على الخالق ووحدانيته واثبات للشركة فيه بين الله والانسان . فالاثبات يؤدي الى غير المقصود منه . ويدل

= الهاً ، وثبتت الجبال الرواسي ، وجرت الرياح اللواقح ، وسار في السماء والسحاب ، وقامت على حدودها البحار ، وهو اله قاهر يخضع له المتعززون ، ويخشع له المترفعون ، ويدين طوعاً وكرهاً له العالمون » ، الابانة ص ٤ ؛ ملك قادر ، الانصاف ص ٢٩ ؛ في قدرة الله ومقدوراته أجمع أصحابنا على أن الله قدرة واحدة يقدر بها جميع المقدورات ، الأصول ص ٩٣ .

(٤٧٧) يرفض البعض الاثبات والنفي معاً ويتوقف في الحكم .

على نقص في النظرة العلمية وتحليل الأشياء بالرجوع الى علل خارجية وليس من باطنها وكأن الظواهر الطبيعية في يد ارادة قاهرة تسيرها كيفما تشاء ، تقلب الحجر ذهباً والعصى ثعباناً . وأن تفسير النشأة الطبيعية للكون لا يحدد من سلوك الانسان ، فخلق الكون شيء وخلق الفعل شيء آخر . وكيف يسلب من الانسان فعله وهو حي ويُعطى له وهو ميت ؟ قد يبلغ التعظيم مداه على حساب الانسان عندما يكون المعبود قادراً على خلق انسان ميت قادر ! وهذا في الحقيقة تعبير عن عواطف التأليه والغاء للموقف الانساني من أجل التأليه لدرجة افتراض المستحيل عمله ثم من أجل اثبات المؤله وحده قادراً على فعل المستحيل مثل فعل الأجسام أو خلق الحياة أو الموت . ان الانسان لا يفعل إلا في موقف انساني ولا تظهر قدراته إلا في مستواها . وإن عدم القدرة على السير في الهواء أو التنفس في الماء ليس نقصاً في القدرة ولكنه اخراج للقدرة عن مستواها . السؤال إذن من أوله سؤال خاطىء بالنسبة إلى الواقع وإلى حدود القدرة الانسانية التي لا تثبت أي عجز أو نقص في مقابل قدرة أعظم وأشمل(٤٧٨) . وقد تكون هناك محاولة للتوفيق بين القدرتين ، القدرة الالهية والقدرة الانسانية أو القدرة الالهية وقوانين الطبيعة فتشتهي الحياة والموت

---

(٤٧٨) يمثل النصارى الرأي القائل بأن الله أقدر النبي على فعل الأجسام واختراع الأنام . فالله خص عيسى بلطيفة يخترع بها الأجرام وينشىء بها الأجسام . وتقول اليهود أيضاً أن الله خلق ملكاً وأقدره على خلق الدنيا (أصحاب ابن يسن) . وعند أصحاب الفلك خلق الله الفلك وخلق الفلك الأجسام ، وأبدع هذا العالم الذي يلحقه الكون والفساد وأن ما أبدعه الباري لا يلحقه كون ولا فساد ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٥ ـ ٢١٦ ؛ وقال البعض أن الباري قادر على أن يقدر عباده على خلق الأجسام ، مقالات ح. ٢ ص ٣١ ؛ فمثلاً عند المشبهة أن الله قد أقدر العباد على فعل الأجسام وأنه لا يفعل إلا ما كان جسماً وأن العباد يفعلون الأجسام الطويلة العريضة العميقة ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ؛ وعند قوم من الغالية أن الله قد أقدر علياً بن أبي طالب على فعل الأجسام وفوض اليه الأمور والتدبيرات ، وأقدر النبي على فعل الأجسام واختراع الأنام ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ؛ وعند عامة أهل الاسلام أن الله أقدر العباد وأحياهم ، ولا يقدر أحداً إلا بأن يخلق له القدرة ، ولا يكون حياً إلا بأن يخلق له الحياة ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ؛ وعند بعض الضعفاء من العامة فعل النبيون المعجزات والاعلام ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٧ ، وعند الصالحي أن الله يُقدر الميت فيفعل وهو ميت غير حي ، مقالات حـ ٢ ص ١٦٩ .

والجواهر والأجسام ولا يبقى لله إلا الاعراض ، وهذا حطة في شأن الله . كما أنها محاولة خاسرة لأنها تجعل الطبيعة صامدة من حيث هي جواهر وأجسام أمام القدرتين معاً ، فيثبت عجز القدرة الالهية ويظهر مستوى القدرة الانسانية في خلق الأفعال لا في خلق الأجسام(٤٧٩) . أما الاجابة بالنفي فإنها تكون في نفس الوقت اثباتاً للتنزيه واثباتاً للحرية الانسانية(٤٨٠) .

٥ ـ هل أفعال الله مختارة ؟ يظهر هذا السؤال الأخير كعود على بدء ليطرح موضوع الاطلاق والتقييد . الفعل المختار هو الفعل المقيد الذي اختير بباعث آخر

(٤٧٩) عند بشر بن المعتمر يجوز أن يقدر الله عباده على فعل الألوان والعلوم والأراييح والادراك بل أقدرهم على ذلك ولا يجوز أن يقدر أحداً على فعل الحياة والموت ، مقالات حـ ٢ ص٢١٧، ص ٦٠ ؛ وعند أبي الحسين الصالحي الله قادرعلى أن يقدر عباده على كل الأعراض من الحياة والموت وغيرها ولكنه لا يقدرهم على الجواهر ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٧ ؛ وقال لا يوصف بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الأجسام ولكنه قادر على فعل جميع الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض ، مقالات حـ ٢ ص ٥٩ ـ ٦٠ ؛ وعند أبي الهذيل ان ذلك جائز في الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته أما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فلا ، مقالات حـ ١ ص ٦٠ ؛ وعند النظام لا يجوز أن يقدر الله إلا على الحركات لأنه لا عرض إلا الحركات وهي جنس واحد ولا يجوز أن يقدر على الجواهر ولا على أن يخلق الانسان في غير حياة ، مقالات جـ٢ ص ١٧٢ ؛ مقالات حـ ٢ ص ٦٠ .

(٤٨٠) عند عامة أهل الاسلام لا يجوز أن يقدر الله مخلوقاً على خلق الأجسام ، ولا يوصف الباري بالقدرة على أن يُقدر أحداً على ذلك . ولو جاز ذلك لم يكن في الأشياء دلالة على أن خالقها ليس بجسم ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٧ ؛ وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد ، وما خلق الله لأحد قدرة على موت ولا حياة ، ولا يجوز عليه ذلك ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ، ص ٣١ ؛ كما أبى أكثر الناس ذلك ، مقالات حـ ٢ ص ٣١ ؛ وعند النظام والأصم لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحي ، وأحالا ذلك ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ؛ وقد أنكر أبو الهذيل والجبائي وصف الله بالقدرة على الأقدار عليها ، الحياة والموت وسائر الأعراض حتى أنكروا أن يوصف الله بالقدرة على أن يقدر أحداً على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٧ .

سوى الفعل كالأصلح مثلاً في حين أن الاختيار نفسه مطلق غير محدود بباعث آخر سوى القدرة المطلقة . اثبات المختار حد من القدرة المعظمة وتأكيد لوجود طرف آخر له استقلاله وحريته وهو الانسان . واثبات الاختيار اثبات للقدرة المطلقة وللحرية التي لا تقوم على أي باعث الا كمظهر للقدرة والتي تلغي أمامها كل حرية انسانية أخرى . بل قد وصل الحد في تأكيد صفة الاختيار الى اعتبارها صفة . من الحياة والعلم والارادة والقدرة تتولد قدرة خامسة وهي الاختيار للتأكيد على الفعل الحر ولكن كل ذلك لله وليس للانسان . وهو اختيار على مقتضى العلم والارادة ولا يصدر عن أية علّية أو استلزام وجودي أو تكليف أو قصد أو مصلحة . ولكن أية عظمة في مثل هذا الاختيار الذي لا يحكمه قانون ولا تحدده غاية(٤٨١) ؟ والحقيقة أنها مشكلة انسانية خالصة ، وهي مشكلة الاختيار يسقطها الانسان خارج ذاته على التأليه المشخص ولا تحل إلا بارجاعها الى أصلها في التجربة الانسانية . أما الحلول المتوسطة فإنها تكشف عن استحالة تصور الاختيار المطلق حتى في الله وكأن الجبر لا بد وأن يتسرب وكأن الضرورة هي الجوهر والحرية هي العرض، وكأن الضرورة هي الوجود والحرية هي العدم(٤٨٢) .

وعجباً ! إذا كان المقصود هو البحث في الحرية الانسانية فان محاولة اثبات الضعف الانساني لاثبات قدرة أعظم هي تخل عن القضية الأساسية وتملق للقدرة الجديدة المراد اثباتها على حساب قدرة الانسان المنكرة . انها ليست مجرد مسألة لفظية ، بالرغم من قدرة تحليل اللغة على تحديد أشكال التعبير ، ولكنها أعمق من ذلك ، وتعبر عن عواطف التأليه والتعظيم والاجلال التي تفرض على العقل مقولاتها وعلى اللغة الفاظها . وتعطي لله كل الحقوق وتسلب الانسان جميع الحقوق . ان

---

(٤٨١) الرسالة ص ٤٠ ـ ٤١ ؛ ويعلق رشيد رضا بأن صفة الاختيار تبطل قول القائلين بأن العالم كالآلة الميكانيكية وبالرغم من انتفاء المصلحة والغاية !

(٤٨٢) هذه الحلول الوسط مثل أ ـ منها ما هو اختيار ومنها ما هو مختار ب ـ كلها مختارة لا باختيار غيرها بل هي اختيار ، وهذا هو قول البغداديين حـ ـ ما كان من أفعال الله له ترك كالاعراض فهو مختار وما لا ترك له كالأجسام فهو اختيار د ـ ليست كل أفعال العباد مختارة ، ومنها ما يقال أنه مختار ، وجميعاً لا يُقال له اختيار ، مقالات حـ ٢ ص ٩٤ .

علم الله لا يعني الجبر بل الحق النظري لله لأن الجبر هو سلب الاختيار ، والاختيار واقع بالمشاهدة والحس والتجربة . ولا يتعلق الاختيار بالايجاد بل بالتأثير ، بالفعل والترك فيكون حسناً مرة وقبيحاً مرة أخرى . لذلك تتفق جميع فرق العقلاء على الاختيار كمناط للتكليف وكفعل للانسان(٤٨٣) .

رابعاً : أفعال الشعور في الطبيعة .

إذا كانت أفعال الشعور الداخلية هي أفعال القلب وأفعال الشعور الخارجية هي أفعال الجوارح فان أفعال الشعور في الطبيعة هي أفعال الشعور في العالم وأثرها في الأشياء وهو ما عُرف عند القدماء باسم التولد . فالتولد مرتبط بأفعال الشعور في الطبيعة أكثر من ارتباطه بأفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية نظراً لارتباطه بالعلم الطبيعي وكأن المقصود منه ليس دراسة

---

(٤٨٣) يقول صاحب القول المفيد : وهذا الخلاف عند التأمل يرجع الى أمر لفظي لأنه من نظر الى أن العرب في محاوراتهم ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان الى الحيوان على سبيل الحقيقة اللغوية ويجعلون إسناد تلك الأفعال الى الحيوانات اسناداً حقيقياً لا مجازياً كأن الحيوان في نظره فاعلاً لفعله حقيقة . فأطلق القول بأن الحيوان خالق لأفعاله الاختيارية أو تسنده اليه حقيقة وأيد ذلك بما يوافقه من الآيات . وهذا الفريق هم المعتزلة . ومن نظر الى أن العرب وإن كانوا حقيقة ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان اليه ، ويسندونها اليه على سبيل الحقيقة اللغوية . لكن الأدلة العقلية التي ذهبت في الأنفس والآفاق دلت على أنه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى الايجاد إلا منه . فلا يجوز شرعاً أن ينسب شيء من ذلك الى غيره. وأولو الآيات التي استدل بها المعتزلة بأن المراد بالخلق فيها معنى التقرير لا الايجاد والتأثير . الخلاف في الحقيقة يرجع إلى مسألة فرعية فقهية ، القول ص ٣٩ - ٤٠ ؛ ويقول أيضاً « وكيف يمكن أن يكون المكلف مجبوراً في أفعاله الاختيارية وهو انسان حيوان ، والحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة والاختيار . فكان من قانيات كل حيوان أن يكون متحركاً بالارادة والاختيار . فالقول بأن المكلف مجبور في أفعاله الاختيارية وهو انسان قول بأن الانسان ليس بحيوان وهو كذب ببداهة العقل أو قول بأنه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض ظاهر البطلان . ألا ترى أن جميع ما يعتد بهم من العقلاء كالحكماء والمعتزلة وأهل السنة لم يختلفوا في أن الحيوان بجميع أنواعه مختار في أفعاله الاختيارية بالمعنى الأخص ، بمعنى أنه يجوز أن يصدر منه الفعل بدلاً عن الترك وبالعكس (والخلاف في الكيفية بالواجب عند الحكماء أم بالارادة عند المتكلمين) ، القول ص ٤٣ .

الأفعال وعلاقاتها بالبواعث والدوافع أي بدايات الفعل بل بـالنتائـج والغايـات أي ثمرات الأفعال في الطبيعة(٤٨٤) . لذلك يظهر التوليد عنـد القدمـاء جزءاً من خلق الأفعـال تنطبق عليـه نظريـات الجبـر والكسب والحـريـة سـواء في أفعـال الشعـور الداخلية أم في أفعال الشعور الخارجية ، سواء في نظرية العلم في توليد النظر للعلم كفعل داخلي للشعور أو في نظريات الحركة تـوليـد الحركة في المتحرك كفعل خارجي للشعـور(٤٨٥) . يؤدي الجبر والكسب الى التوليـد نفسه وتؤدي الحـرية الى اثبـات التوليد .

١ ـ نفي التوليد .

وطبيعي أن تؤدي عقيدة الجبر الى نفي التوليد . فـإذا كانت الأفعـال مخلوقة من الله ، وأنه صاحب كل فعل في العالم سواء في أفعال الشعور الداخلية أم أفعـال الشعور الخارجية أم أفعال الشعور في الطبيعة فانه لا يبقى شيء في العالم بعد الفعل يمكن أن يُنسب الى الفاعل لأنه لا قدرة للعبد أصلاً . فالجبر ينفي التولد . ويؤدي هذا النفي الى الملاحقة المباشرة لقدرة المؤله المشخص لكل ما يحدث في الطبيعة من أفعال البشر الداخلية أو الخارجية أو أفعال الطبيعة(٤٨٦) .

---

(٤٨٤) في العصـر الوسيط الأوروبي وفي بـداية النهضـة الأوروبية الحـديثة بـدأت تـرجمة علم الكـلام . فأخذ الأوروبيون هذا الجانب عن الحركة في الطبيعة ، حركة الأجسام ، التماس ، والاعتماد ، والأكوان وصاغوا نظرية imputus . وأصبح علم الطبيعة مستقلاً عن الجـانب الالهي في حين بقي الجـانب الالهي عندنا واسقطنا العلم الطبيعي .

(٤٨٥) انظر ، الباب الأول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، خامساً ، كيف يفيـد النظر العلم ، نظرية التولد .

(٤٨٦) أما المتخلفون من المجبرة فقد قسموا التصرفات الى قسمين فجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا وهـو المباشر والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتـولد . فشـاركوا الأولـين في المذهب وزادوا عليهم في الاحالة حيث فصلوا بين المباشر والمتولد مع أنه لا سبيل الى الفصـل بينهما ، الشـرح ص ٣٦٣ ؛ ويشارك فريق من الروافض الجبرية . فالفـاعل لا يفعـل في غيره فعـلاً ولا يفعل إلا في نفسـه . وليس الانسان فاعلا لما يتولد من فعله كالألم المتولد عن الضربـة ، واللذة التي تحدث عنـد الأكل وسائر المتولدات ، مقالات حـ١ ص ١١٣ ـ ١١٤ .

وتقترب نظرية الكسب من عقيدة الجبر في نفي التوليد . فالله وحده هو الخالق ، وهو فاعل كل شيء في العالم بلا واسطة . ولا ينطبق الاكتساب إلا على أفعال الانسان الفردية بشرط خلق القدرة من الله في ساعة الفعل . أما التولد فلا اكتساب فيه لأنه أفعال الطبيعة مباشرة ودون خلق قدرة فيها . فإذا كان للقدرة تأثير في أفعال الكسب فإنها لا تأثير لها على الاطلاق في أفعال الطبيعة . والخوف من تأثير القدرة الحادثة في أفعال الطبيعة أن تكون حادثة في كل شيء وخالقة ومبدعة لها. وهو افتراض نظري خالص مهمته الاصطدام بمواقف التعظيم والاجلال حتى يتم رفض الفعل في سبيل الانفعال(٤٨٧) . وكما يتم انكار تأثير القدرة الحادثة في الطبيعة يتم أيضاً انكار تأثير العلل الطبيعية ويُقضى على السببية وحتمية قوانين الطبيعة . ثم يمتزج ذلك كله بالتصوف عند المتأخرين فيتحول الى مجرد توكل بالرغم من أن مباحث العلة والمعلول من الأمور النظرية العامة في نظرية الوجود

---

(٤٨٧) الخالق هو الله وحده ، وأن كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة . . . الكل بخلق الله ، شرح التفتازاني ص ١٠٨ ؛ لا اكتساب في جميع المتولدات ، حاشية الخيالي ص ١٠٨ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٧ ؛ عند أهل السنة والجماعة الحوادث كلها لا بد من محدث صانع ، واكفروا ثمامة واتباعه من القدرية في قولهم ان الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، الفرق ص ٣٣١ - ٣٣٢ ؛ يصح من الانسان اكتساب الحركة والسكون والارادة والتولد والعلم والفكر وما يجري مجرى هذه الأعراض ولكن لا يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والادراكات ، الفرق ص ٣٣٩ ؛ وعلى أصل أبي الحسن الأشعري لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض. فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لأحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لأحداث الجواهر . فالأجسام تؤدي الى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله أجرى سنة بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا اراده العبد وتجرد له وسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله وابداعاً واحداً وكسباً من العبد مجبولاً تحت قدرته ، الملل حـ ١ ص ١٤٥ - ١٤٦ ؛ لذلك يدخل عند الأشاعرة كفرع للقدرة ، القدرة على كل المقدورات ، الاقتصاد ص ٥١ - ٥٣ ؛ التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأرض ، وهذا محال في الأعراض إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ، ولا هو شيء حاو لأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه . فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها عنها ؟ وقال أهل الاثبات غير ضرار لا فعل للانسان في غيره ، مقالات حـ ٢ ص ٨٣ .

عند المتقدمين . وبدلاً من أن يرتبط الاكتساب بالعلية تم القضاء على الأسباب العادية والغاء تأثيرها . وعاد علم أصول الدين سنياً أشعرياً وانتهى موضوع خلق الأفعال والتولد مع انتهاء الاعتزال . فالله هو الفاعل لكل شيء ، ولا توجد علاقة ضرورية بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب . ويكفر كل من يقول بالسببية والعلية وفي مقدمتهم الفلاسفة أهل الضلال ! بل رفض المتأخرون من الأشعرية اعتراف المتقدمين منهم بالتأثير بقوة أودعها الله في العباد وفي الأشياء ، وكأن دليل التمانع يثبت الآن وحدانية الأفعال كما كان يثبت من قبل وحدانية الذات أو الصفات مما يدل على أن مسألة الحرية هي احدى تعينات الالهيات(٤٨٨) . انتهى

---

(٤٨٨) والأسباب العادية لا تأثير لها كالطعام والشراب والثواب والجدار والنار والسراج والشمس والقمر ونحو ذلك . أقل الطعام يخلق الله الشبع إن شاء والطعام ليس له تأثير . وعند شرب الماء يخلق الله الري إن شاء والماء ليس له تأثير . وعند لبس الثوب يخلق الله الستر والثوب ليس له تأثير . وعند الجدار يخلق الله الظل إن شاء والجدار ليس له تأثير . وعند النار يخلق الله الاحراق إن شاء والنار ليس لها تأثير . وعند السراج والشمس يخلق الله الضوء إن شاء والسراج والشمس والقمر ليس له تأثير ، الجامع ص ٢٢ ؛ لا تأثير للأمور العادية في الأمور التي اقترنت بها . فلا تأثير للناس في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في انبات الزرع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ، ولا للأفلاك في شيء من الأشياء ، ولا للسكين في القطع ، ولا لشيء في دفع حر أو برد أو جلبهما أو غير ذلك لا بالطبع ولا بالعلة ولا بقوة أودعها الله فيها بل التأثير في ذلك كله لله وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الأشياء . أما أهل الضلال من الفلاسفة فيقول بتأثير الطبع أي الطبيعة أو تأثير العلة . الأولى ليس فيها اختيار ، والثانية بها اختيار . الأولى تتوقف على الشرط والمانع ، والثانية علاقة ضرورية بين العلة والمعلول . « ولا شك في كفرهم عند المسلمين! .» والحاصل أن الفاعل بحسب الفرض والتقدير ثلاثة : فاعل بالطبع ، وفاعل بالعلة ، وفاعل بالاختيار . والثالث كالانسان عندهم . « وأما المسلمون فلم يقولوا إلا بالأخير ثم هو مخصوص بالواحد القهار . ومن يقل من أهل الزيغ أن هذه الأمور تؤثر بواسطة قوة أودعها الله فيها كما أن العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله فيه فالنار تؤثر بقوة خلقها الله فيها وكذا الباقي بدعة خلاف السنة . . . التمسك بقول أهل السنة من أنه لا تأثير لما سوى الله أصلاً بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة أودعت فيها وانما التأثير لله وحده بمحض اختياره»، شرح الخريدة ص ٢٥ ـ ٢٧ ؛ وليس للقدرة الحادثة تأثير وانما لها مجرد مقارنة . فالله يخلق الفعل عندها لا بها كالاحراق عند مماسة النار للحطب ، شرح الخريدة ص ٢٤ ـ ٢٥ ؛ وقد قيل شعراً

والفعل في التأثير ليس إلا للواحد القهار جلا وعلا

نفي الأسباب الى الوقوع في التوكل والحاق الكسب بالجبر والتوحيد بالتصوف . لذلك كثر عن المتأخرين الاستشهاد بأقوال الصوفية(٤٨٩) . ثم غلبت النزعة الصوفية على الأشعرية المتأخرة وأصبحت الدافع الأساس على نفي التوليد . فالله قادر على كل شيء في الانسان وفي الطبيعة . وأصبحت المعجزات وخوارق

ومن يقال بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالقوة المودعة فذاك بدعة فلا تلتفت

الخريدة ص ٢٣ - ٢٦

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب الانسان ، والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان وما أشبهه كل ذلك مخلوق لله ، لا صنع للعبد في تخليقه ، النسفية ص ١١١ - ١١٢ .

(٤٨٩) بطلان دعوى أن شيئاً يؤثر بطبعه أو بقوة فيه . فمن اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبعها وذواتها فهو كافر بالاجماع أو بقوة خلقها الله فيه ففي كفره قولان . والأصح أنه ليس بكافر بل مبتدع فاسق مثل المعتزلة القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه . ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ولكن جعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عقلياً بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك الى الكفر لأنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة . ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عادياً بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي ، التحفة حـ ٢ ص ٣ ، الأمير ص ٩٩ ؛ وقد قيل شعراً .

في الاكتساب والتوكل اختلف والراجح التفضيل حسبما عرف

الجوهر حـ ٢ ص ٢٩٣ .

وهما يختلفان باختلاف أحوال الناس ، التحفة ص ٩٣ ؛ وهي مسألة من التصوف لتعلقها بمبحث الرزق ، الاتحاف ١٤٩ - ١٥٠ ؛ ويصبح المرجع هو « الرسالة القشيرية » للغزالي ؛ التوكل من الفرائض ، من شروط الايمان حتى في بعض الحركات الحديثة ، الكتاب ص ١٩ ؛ وقد حاول صاحب القول المفيد التوفيق بين التوكل والأسباب ، القول ص ١٧ ؛ وتبعه آخرون ، التحفة ص ٣ - ٤ ؛ الاتحاف ص ٩٨ - ٩٩ ؛ الأمير ص ٩٨ ؛ وقد قيل في ذلك شعراً

والأخذ بالأسباب لا ينافي توكلاً أرجح الخلاف
لأن الوقوف والأيقان بأن يكون ما قضى الرحمن
مع اتباع سنة البشير في السعي في تحصيل الضروري
كمطعم ومشرب وكسوة تحرز عن صاحب العداوة
رهكذا تفعل الأنبياء كما أتى بذلك استقراء ،

الوسيلة ص ٩٧ .

العادات هي الظواهر الطبيعية وليس مجرى العادات وما يتفق مع المحسوسات والمشاهدات كما تقتضي بذلك نظرية العلم(٤٩٠) .

أ ـ **حجج نفي التوليد** . وقد فصلت نظرية الكسب مثل عقيدة الجبر حججاً في نفي التولد . فإذا كانت القدرة غير سابقة على الفعل بل توجد فقط مع الفعل ، ومع فعل واحد لا يتكرر ولا يتماثل ولا يختلف ولا يتضاد فمتى تم الفعل فإن القدرة لا تبقى بل تذهب معه . ومن ثم لا يتولد فعل من فعل آخر ببقاء القدرة . وكما أن الاستطاعة في الكسب غير متقدمة على الفعل فانها أيضاً لا تبقى بعد الفعل . ويحتاج الفعل في كل لحظة الى استطاعة متجددة ، لا هي سابقة على الفعل مهددة له ، مستوفية لشروطه ، ولا هي تأليه له يمكنها أن تقوم بفعل آخر

(٤٩٠) حكى عن صالح قبة أن جميع أفعال الله تقع ابتداء . ويقول أنه يجوز أن يدرك الانسان الأمور مع السلامة ويعلمها . وأن يحصل فيه العلم بخلاف ما يشاهد ، وكأن يجيز أن تقرب النار من الحطب اليابس فلا تحرقه من غير منع ، وأن يخلق الله بها التبريد وهي على حالها ، وأن يقطع جسم الانسان فلا يألم وأن يوضع على جسم الانسان الثقيل فلا يجد ثقله . وكذلك يجوز أن يدرك ما وراء الساتر ومع عدم الضياء والمقابلة إذا خلق الله له الادراك ويجيز أن يخلق الله الألم والعلم في الميت ، المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ١٢ ـ ١٣ ؛ ويقول : ان الانسان لا يؤمل إلا في نفسه . وأن ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الوقعة واحتراق الحطب عند مجامعة النار ، والألم عند الضربة ، فالله الخالق له وكذلك المبتدىء له ، وجائز أن يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطاً ، ويخلق سكوناً ، وجائز أن يجتمع النار في الحطب أوقاتاً كثيرة ولا يخلق الله احتراقاً وأن توضع الجبال على الانسان فلا يجد ثقلها ، وأن يخلق سكون الحجر الصغير عند وقعة الدافع له ولا يخلق إذهابه ولو دفعه أهل الأرض جميعاً واعتمدوا عليه . وجائز أن يحرق الله انساناً بالنار ولا يألم بل يخلق فيه اللذة وجائز أن يضع الله الادراك مع العمى ، والعلم مع الموت . وكان يجوز أن يرفع الله ثقل السموات والأرضين حتى يكون ذلك أجمع أخف من ريشة ولم ينقص ذلك من أجزائه شيئاً . وقال : فما تنكر أن تكون في هذا الوقت بمكة جالساً في قبة قد ضربت عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن الله لم يخلق فيك العلم به هذا وأنت صحيح سليم غير متوف . قال لا أنكر فلقب قبة ؟ وقيل له في أمر الرؤيا إذا كان بالبصرة فرأى كأنه بالصين : أكون في الصين اذا رأيت أني في الصين . فقيل له : فلو ربطت رجلك برجل انسان بالعراق فرأيت كأنك في الصين : قال : أكون في الصين وان كانت رجلي مربوطة برجل انسان في العراق ، مقالات جـ٢ ص ٨٢ ـ ٨٣.

لأنها في هذه الحالة تكون سابقة عليه وهذا محال . الانسان مجرد مستقبل لقدرات لحظية كشرارات كهربية تدفعه فجأة الى الفعل ثم يعود الى جموده من جديد . والحقيقة أن هذا الخلق المتجدد للقدرة على الأفعال هو القدرة الجديدة الناشئة عن الفرح بالقيام بالفعل والقوة غير المتوقعة التي تأتي للانسان وهو بصدد تحقيق الفعل . هذه القوة غير المتوقعة نتيجة لبراءة الانسان وطهارته ، والتزامه برسالته من داخل الانسان وليست من خارج الانسان ، من طبيعة شعوره ومخزون طاقته وليست من أي مصدر خارجي أو ارادة مشخصة(٤٩١) .

وتتفصل حجج نفي التوليد على النحو الآتي :

١ ـ الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين . وهي حجة خاطئة لأن الاستطاعة ليست عرضاً بل هي من مقومات الجوهر . والانسان غير القادر لا يكون انساناً بل جماداً ووجود مضادات للقدرة لا يُعدم القدرة . القدرة لها شروط وموانع . وإذا عُدمت لوجود الضد فان الضد يُعدم لوجودها . وإن عُدمت لانتفاء شرط لها فإن الشرط عرض مثل القدرة . وان كان جوهراً فكيف يبقى العرض مع انتفاء الجوهر ؟ ولا يُقال إن القدرة عدم محض لأن العدم نفي ، والنفي عدم وجود على الاطلاق . هذا كله نسيان أن القدرة الباقية هي الأثر أي هي البناء الجديد الحادث من القدرة الأولى . فالبحث عن القدرة كعرض أو كجوهر أو كفعل عدم معرفة بطبيعة القدرة الباقية التي هي انفعال وليست فعلاً . أما التولد الطبيعي فإنه يُدرس في علم الطبيعة ، خاصة علم الآليات (الميكانيكا) فيما يتعلق بالجذب والطرد والقوة والمقاومة والفعل ورد الفعل . يظل السهم متحركاً أو الحجر جارياً

(٤٩١) عند أهل السنة جميع ما سمته القدرية متولداً هو من فعل الله ، ولا يصح أن يكون الانسان فاعلاً في غير محل قدرته ، الأصول ص ١٣٨ ؛ القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم محلها ، وما يقع مبايناً لمحل القدرة فلا يكون مقدوراً بها بل يقع فعلاً للباري من غير اقتدار العبد عليه . فاذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد ، الارشاد ص ٢٣٠ ؛ إذا حركنا جسماً فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة الجسم وهو عندنا باطل ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠

الى أن تخف الحركة بالمقاومة أو بالاصطدام . وكذلك فعل الانسان القائم على القصد والدواعي يظل أثره قائماً الى أن يضعف بقدم العهد أو بوجود أثر مضاد[٤٩٢] .

٢ ـ الأفعال في المستقبل كلها ممكنات ، والممكنات واقعة تحت قدرة أخرى أعظم من قدرة الانسان ، وهي قدرة المؤله المشخص . والحقيقة أن ذلك هو المطلوب اثباته وبالتالي تقوم الحجة على الدوران . كما أن الممكن لا يستند الى شيء آخر غير الفعل الانساني ، وان تحوله الى فعل مرتبط بالقصد والباعث والغاية . الممكن امكانية خالصة غير محددة ، طاقة مخزونة في النفس لا تتحقق إلا بفاعلياتها الداخلية وامكانيات تحققاتها الخارجية[٤٩٣] .

٣ ـ ان اعتبار مقدور لقادرين لا يبطل التولد بل يثبت الغلبة . ان كان هناك شيء تجذبه قدرة وتدفعه قدرة أخرى فان حركة الشيء تتحدد بالقدرة الغالبة المؤثرة في الشيء المتحرك . وإن لم يتحرك الشيء تعادلت القدرتان وامحى الأثر على الشيء . كما أن ذلك افتراض مسبق وليس حجة بديهية فالمقدور مقدور لقادر واحد بالاضافة الى الموانع ، ما دام الفعل لا يكون فعلاً إلا في موقف[٤٩٤] .

---

(٤٩٢) عند الأشعرية الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، الملل حـ ٢ ص ١٤٤ ؛ وعند الجويني القدرة الحادثة عرض من الأعراض ، وهي غير باقية . وهذا حكم جميع الأعراض ، الارشاد ص ٢١٧ ؛ الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى ، ولا يصح أن يوجد بعد الفعل ، الانصاف ٤٧ ؛ عند فريق من الأباضية الخوارج، يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الأباضي،الاستطاعة لا تبقى وقتين ، مقالات حـ ١ ص ١٧٤ ؛ ويستدل الجويني على ذلك بعدم القدرة لوجود الضد ، الارشاد ص ٢١٧ ـ ٢١٨ ؛ وعند البلخي وبعض المعتزلة أيضاً القدرة لا تبقى ، ولا توجد في جارحة ميتة ولا عاجزة . وعندهم أن الاستطاعة لا تبقى وقتين ، وأنه يستحيل بقاؤها . . مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٧ ؛ كما أنكر الصالحي أن يكون الانسان يفعل فعلاً عن طريق التولد ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٧ ، وكذلك عند الحسين بن محمد النجار ، الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان ، ولكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث . الاستطاعة لا تبقى في وجودها وجود الفعل ، وفي عدمها عدم الفعل ، مقالات جـ ١ ص ٢١٥ .

(٤٩٣) استثناء جميع الممكنات الى الله ابتداء ، المواقف ص ٣١٦ .

(٤٩٤) يقول الرازي : إذا التصق جزء واحد بيد زيد ثم جذبه أحدهما حال ما دفعه الآخر فليس وقوع =

٤ ـ ان القول بأن التولد نتيجة لمجرى العـادات لا ينفي التولـد بل يثبتـه ثم يفسره تفسيراً طبيعياً . وهذا ما يرفضه الكسب الذي يجعل مجرى العادات أيضاً من خلق قـدرة خارجيـة . ولا يمكن نفي مجرى العـادات لأنه يثبت بـالحس والمشاهـدة والتجربة . ولا يمكن أن يكون من فعل ارادة خارجية وإلا لما كان مجرى العادات . فـالعادة والارادة نقيضـان . العـادة ارادة الـطبيعـة الكـامنـة فيهـا ، وليست ارادة مشخصة خـارجة عنها ، معها أو ضدها[٤٩٥] .

٥ ـ وإذا كانت القدرة لا تبقى لا لنفسهـا ولا لبقاء يقـوم بها فـإنها تبقى على الأقـل في الأثر الـذي يتـركـه الفعـل وفي السنـة التي يتـركهـا الانسـان وراءه بعـد الاختـرام . تقوم الحجـة على فكـر ديني الهي مقلوب وهو الاختـلاف بـين الـذات والغير . بل ان قسمة الأشياء الى جـوهر وعـرض فكر ديني الهي مقلوب . الأشيـاء أشياء دون قسمة فيها الى أولى وثانـوي[٤٩٦] . وقد تتحـول الحجج الايجـابية لنفي التولد الى شبهات سلبية ضد اثبات التولد ، وهي شبهـات يسهل الـرد عليها عـلى النحو الآتي :

١ ـ لا يعني التـولد أن الفـاعل فـاعل وهـو ميت أو غير قـادر أو معـدوم لأن الفاعل هو مقدوره ، والانسان هو أثـره ، وبالتـالي يظل فعـل الحي قائـماً حتى بعد

= حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر . فأما أن يقع بهما معاً وهو محال لأنـه يلزم أن يجتمع عـلى الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم أولاً بـواحد منهـما وهو المـطلوب ، المحصـل ص ١٤٥ ؛ الحجة نفسها في « المواقف » كالآتي : إذا التصق جسم بكف قـادر وجذبه أحـدهما ودفعه الآخر الى جهة فان قلنا حركة تولدت من حركة اليد فاما بهما فيلزم مقدور بين قادرين وإما بأحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا لا يلزم ضراراً وحفصاً القائلين بعدم التوليد فيما قـام بغير محل القدرة ، المواقف ص ٣١٦ .

(٤٩٥) يقول الرازي : احتجوا بحسن الأمر والنهي بالقتل والكسر . . . الله لما أجرى عادتـه بخلق هذه الآثار في المباشر عقيب حصول هذه الأفعال في المباشر صح الأمر والنهي ، المحصـل ص ١٤٥ ؛ ويقول الايجي : لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك ؟ المواقف ص ٣١٧ .

(٤٩٦) فـإن قالـوا : ولم زعمتـم أن القدرة لا تبقى ؟ قيـل لهم : لأنها لو بقيت لكـانت لا تخلو أن تبقى =

الاختـرام من خلال الأثر والسنة . بـل ان فعل الانسـان قد يكـون أكثر تـأثيراً من خـلال سننه وآثـاره وأفكاره بعـد الاختـرام منه قبـل ذلـك . فقـد يؤدي الحصـار المضروب حول الفاعل الحي أثنـاء حياتـه الى تقليص أثره ولكن سـرعان مـا ينفجر هـذا الأثر بعـد فك الحصـار وبعـد الاختـرام بفعـل قـوانـين الـطبيعـة وفي مسـار التاريخ(٤٩٧) .

٢ ـ لا يعني التولد اثبات مقدورات لا تتنـاهى للانسـان لأن التولـد كالفعـل الأول داخـل في حدود الـطاقة . ومتى انتهى أثـر الفعل الأول انتهى التـولـد امـا لضعف السبب الأول أو بمعارضته بسبب آخر أو لقدم العهد عليه . ولما كان التولد يتم في الزمان ، والزمان متناه كان التولد متناه كذلك اما بزمان الفعل أو بالأجل أو بالحياة(٤٩٨) .

٣ ـ ولا يعني التولد استحقاق المدح والذم بعد الموت استحقاقاً مباشـراً ولكن يظل الحكم صادراً على الانسان في التاريخ إما مدحاً إذا سن سنة حسنـة وإما ذمـاً

= لنفسها أو لبقاء يقـوم بها . فـإن كانت تبقى لنفسهـا وجب أن تكون نفسهـا بقاء لهـا وألا توجـد إلا باقية . ومن هذا ما يوجب أن تكون باقية في حـال حدوثهـا . وإن كانت تبقى ببقـاء يقوم بهـا ، والبقاء صفة فقد قامت الصفـة بالصفـة والعرض بـالعرض ، وذلـك فاسـد . ولو جـاز أن تقوم الصفة بالصفة لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة ، وبالحياة حياة ، وبالعلم علم ، وذلك فاسـد ، اللمع ص ٩٤ .

(٤٩٧) شبهة الأشاعرة هي أن التوليد يؤدي الى أن الفاعل فاعل وهو ميت أو وهو غير قـادر أو معدوم ! ويرد القاضي عبـد الجبار : الفـاعل هـو مقدوره ، والفعـل يحتاج الى قـدرة تتقدم الفعـل وليس بالضرورة الى المصاحبة . وإذا لم يفتقر اليها جاز حدوث ضدها بدلاً منها . فالأفعال على ضربـين أ ـ مباشر يصح وجود أقل قليل الأجزاء منه في حال موتـه وزوال كونـه قادراً مـا لم يكن يفتقر الى حياة مثل أفعال القلوب ، وما زاد على الجزء الواحد فلا يجوز ب ـ المتـولد الـذي يولـد إما شيئـاً واحـداً ولا بد لتجـديد المسببـات من تجـديـد الأسبـاب مثـل النـظر والعلم والاعتقـاد والكـلام والمجاورة والتأليف والتفريق ، وهو يجوز أن يوجد في حال الموت ما لم يحتج الى حياة كـالعلم وإما يولد حالاً فحالاً فـلا يحتاج الى تجـديد وهـو يجوز في وجـوده في حال المـوت والعجز ، المحيط ، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣ .

(٤٩٨) وقضيتم بـاختصاص العبـد بمقدورات لا تتنـاهى ، ولا يعنيكم بعد ذلـك مناقضتكم أصلكم في الحكم بخروج بعض الأجناس من مقدورات العباد ، الارشاد ص ٢٣٢ .

إذا سن سنة سيئة ودون أن يلغي ذلك مسؤولية الأفراد بتوجيه أفعالهم في أفعال التولد لأنهم باستطاعتهم توليد أفعال أخرى وايقاف الأفعال المتولدة الأولى ، مقابلة سنة بسنة ، ومعارضة أثر بأثر(٤٩٩) .

٤ ـ ولا يُقال أن ما يتراخى لا يقدر عليه العبد لأن الانسان قادر على الفور وعلى التراخي معاً . واستمرار الفعل يبدأ بفعل . وقدرة الانسان على الفعل قدرة في الزمان . ولما كان الزمان متصلاً فإن القدرة على الفعل بل والفعل ذاته يكون متصلاً كذلك دون ما حاجة الى تدخل ارادة خارجية . بل يتم ذلك من طبيعة الفعل ذاته وأثره في الزمان(٥٠٠) .

٥ ـ ولا تعني المشاركة تقسيم العالم الى قسمين ، قسم للانسان ، وقسم لغيره . فهذا انكار لقدرة الانسان وامكانياتها ، وانكار لعواطف التأليه والتعظيم التي تود اثبات قدرة شاملة وحاوية لكل شيء . وكيف يُنكر التولد والكسب نفسه قائم على التولد ؟ الكسب مشاركة اجتماع ارادتين على شيء واحد . وبالتالي يكون فعل الانسان في الكسب متولداً عن فعل المؤله المشخص ؟ فالكسب يثبت التولد رأسياً بمشاركة الله الانسان في الفعل في حين أن التولد يثبت أفقياً باستمرار فعل الانسان في الطبيعة(٥٠١) .

ب ـ مخاطر نفي التوليد . وينتج عن نفي التوليد عدة مخاطر على حياة

---

(٤٩٩) هذه هي شبهة الأشاعرة ، ويرد عليها أبو هاشم قائلاً إن الانسان يستحق الذم والعقاب على المسبب في حال وقوع السبب من جهة ، المحيط ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ .

(٥٠٠) هذه هي شبهة الأشاعرة ، ما يتراخى لا يقدر عليه . ويرد عليها القاضي عبد الجبار قائلاً : المبتدأ لا بد من قدرته عليه قبل وجوده بوقت واحد ولا يزيد ، وكذلك التولد الذي يصاحب السبب . فاما إذا تأخر عنه مثل النظر والعلم والاعتقاد والحركة فانما يراد بذلك الوقت الواحد فسبيل القدرة أن يتقدم بوقتين. وأما ان كان السبب يولد أمثاله فالواجب تقدمه على هذا السبب الأول بوقت واحد ثم يصح أن يعدم . والمسبب يقع بعد أوقات كثيرة ، المحيط ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧ .

(٥٠١) الذي يوجد في حيز الانسان هو فعله دون ما تعداه الى فعل غيره . ما تعداه ما تفرد به الله ، وهذا هو مذهب المجبرة في قولهم بالكسب ورأي صالح قبة ، المحيط ص ٣٨٠ .

الانسان وأفعاله في الطبيعة وسيطرته على مظاهرها وعلى نشأة العلم القائم على العلية وأهمها :

١ ـ انكار فاعلية الانسان في الطبيعة كانكار الجبر والكسب لها وكأن الله هو الفاعل الحق في ظواهر الطبيعة وليس فقط في أفعال الانسان في حين أن اثبات التولد اثبات لقدرة الانسان واثبات لفعله في الطبيعة . انكار التولد اثبات لعجز الانسان وعدم استطاعة فعل شيء وانكار لاستمرار الفعل الانساني في الطبيعة على مظاهرها. والحقيقة أن ذلك خلط بين مستوى الحق ومستوى الواقع. فالله صاحب كل شيء حق نظري، والطبيعة مستقلة واقع عملي . كما أنه تفسير حرفي للصور الشعرية التي تعبر عن هذا الحق النظري تأكيداً على وحدانية العالم من أجل ترسيخ وحدانية الشعور(٥٠٢) .

٢ ـ تصور الفعل في محل أي في مكان لا قبله ولا بعده وكأنه نقطة ساكنة على خط ساكن . في حين أن الفعل تعبير عن القدرة ، والقدرة حركة ، والفعل حياة . ومن ثم كان أثره أقرب الى الحركة منه الى السكون ، ومن الكيف منه الى الكم . انكار التوليد اذن نظرة تقوم على الانقطاع لا على الاتصال ، على التجزئة في الكم لا على التواصل في الكيف مما يجعل الفعل الانساني مبتوراً من النهاية ، محاصراً منذ البداية ، نهراً مغلق المصب .

٣ ـ نفي قانون العلية وانكار الصلة الضرورية بين العلة والمعلول . فالسهم

(٥٠٢) المتولد مقدور فإن قضى بذلك خاصة كان مصرحاً بأنه ليس فعلاً لفاعل السبب فان شرط الفعل كونه مقدوراً للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضاً المصير الى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليس فعلاً لله ولكنه واقع عن سبب مقدور موجب لما عداه وذلك خروج من الدين وانسلال عن منصب المسلمين ، الارشاد ص ٢٣٢ ؛ وكل ما دلنا على تفرد الباري بخلق كل حادث فهو جاء رداً على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الأسباب ، الارشاد ص ٢٣٢ ؛ من قال بالتولد من فعل انسان أوحى بأنه من فعل الانسان والحي وما تولد من غير حي فهو من فعل الطبيعة أبطل الحقائق وغابت عنه موجبات العقول . والصواب ان كل ما في العالم من جسم أو عرض من جسم أو أثر من جسم خلق الله بنص القرآن وحكم الله سواء كان من حي أو جماد ، الفصل حـ ٥ ص ١٣٢ ـ ١٣٣ .

يصدر ولا يصيب ، والحجر يقع ويتعلق في الهواء ، والنار تسري في القطن ولا تحرق ! وهذا هدم لقوانين الطبيعة وقضاء على العلم . حينئذ تعظم الخرافة باثبات أن المؤله المشخص هو الذي يتدخل لايقاف السهم أو ايصاله أو في تعليق الحجر أو اسقاطه أو في احراق القطن أو تبريده ! وكأن هذا التدخل المتوهم هو أعظم دليل على وجوده وقدرته وارادته ! ان نفي التوليد انكار لقانون العلية وأنه طالما وجد السبب وجد المسبب ، ويكفي أن تحدث القدرة السبب أولاً ويظل الفعل للسبب بعد ذلك . التوسط بالأسباب في أفعال الطبيعة هو قوام الفكر العلمي والعملي . ولكن الفكر الديني الالهي ينازعه سلطانه ويجعل فعل الأسباب من المؤله المشخص يتعامل مع الطبيعة مباشرة دون توسط بالأسباب . انكار التولد يسلب الانسان فعله ، ويعطي المؤله أخص خصائص الانسان . وأي التفسيرين أقرب الى العقل والمشاهدة ؟ تدخل المعبود المشخص في ظواهر الطبيعة لاحداثها أم احداثها بفعل الانسان ؟ ان انكار التولد يعني زحزحة الانسان عن مكانه لافساح المجال لقدرة المؤله المشخص واثبات أفعال الانسان والطبيعة له(٥٠٣) .

---

(٥٠٣) الذي وصفوه بكونه متولداً لا يخلو إما أن يكون مقدوراً أو غير مقدور . فان كان مقدوراً كان ذلك باطلاً من وجهين أحدهما أن السبب على أصولهم موجب للسبب عند تقدير ارتفاع الموانع . فاذا كان المسبب واجباً عند وجود السبب أو بعده فينبغي أن يستقل بوجوبه ويستغني عن تأثير القدرة فيه . ولو تخلينا اعتقاد مذهب التولد وخطر لنا وجوب السبب وارتفاع الموانع واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلاً فيوجد المسبب بوجود السبب . . . والوجه الثاني أن المسبب لو كان مقدور التصور وقوعه دون توسط السبب . والدليل عليه أنه لما وقع مقدوراً للباري إذا لم يتسبب العبد اليه فانه يقع مقدوراً له من غير افتقار الى توسط سبب ، الارشاد ص ٢٣١ ؟ ويقول الأشاعرة : حدوث كل فعل لا من فاعل فيه ابطال لدلالة الموحدين على اثبات الصانع . يمد الانسان وتر قوسه ، ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله في السهم ذهاباً ، ويقع السهم على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه . ويجوز الجمع بين النار والقطن بلا احتراق ،وخلق الولد قبل الوطأ ، وخلق السمن قبل العلف ، ووقوف الحجر في الهواء ، الأصول ص ١٣٨ - ١٣٩ ؛ وكل من زعم من القدرية أن المخلوق يجوز أن يحدث في غيره أعراضاً وتأليفاً فلا دليل له عن طريق العقل على أن الله هو الفاعل لتأليف أجزاء السماء وحركات الكواكب ، الأصول ص ١٣٨ - ١٣٩ ؛ المباشر خلق الله فينا من حيث الكسب أما المتولد فان الله متفرد بخلقه ، الشرح ص ٣٢٤ .

٤ ـ يحدث الله في المعلول مرة واحدة ولاضمان لحدوث المعلول مرة ثانية إلا بقدرة متجددة في العلة . فالسهم يصدر ولا يصيب ، والحجر يقع ويتعلق في الهواء والنار تسري في القطن ولا تحرق ، وهذا انكار لقوانين الطبيعة واطرادها وابطال للحياة الانسانية . ولا يعني التولد غياب السبب مطلقاً وزحزحة الارادة الالهية بل يعني استمرار أثره . فالسبب مصدر الفعل أو القوة المؤثرة الناشئة عنه ، وهي سنن الكون التي تحكم بها الارادة الالهية مسار العالم . تحكم الارادة العالم بتوسط الأسباب وليس مباشرة(٥٠٤) .

٥ ـ مزاحمة الفكر الغيبي للفكر العلمي . إذ يتضح في موضوع التوليد الصراع بين الفكر الديني الغيبي . والفكر الديني العلمي ، وهي المعركة الرئيسية في الطبيعيات . ويظل الفكر في التولد متذبذباً بين العاطفة والعقل ، بين الخرافة والعلم . ويظل المؤله المشخص متحفزاً باستمرار لسلب الانسان كل ما يختص به ، يُعطى له أخص خصائص الانسان . يظل الانسان بلا عمل أو قدرة أو اختصاص . وإذا كان من وظائف التوحيد كونه فكرة محدِّدة مهمتها التمييز بين

(٥٠٤) ذهب الباقلاني وسائر الأشعرية الى أنه ليس في النار حر ، ولا في الثلج برد ، ولا في الزيتون زيت ، ولا في العنب عصير ، ولا في الانسان دم ! وهذا تخليط وانكار لما يعرف بالحواس وضرورة العقل . ثم هم يقولون مع ذلك أن للزجاج والحصى طعماً ورائحة وأن لقشور العنب رائحة وأن للفلك طعماً ورائحة . دعواهم أن الله خلق كل حر نجده في النار عند مسنا إياها ، وكذلك خلق البرد من الثلج عند مسنا اياه ، وكذلك خلق الزيت عند عصر الزيتون والعصير عند عصر العنب ، والدم عند قطع الشرايين . فاذا كانت هذه شهادة الحواس فمن أين ان للزجاج طعماً ورائحة وللفلك طعماً ورائحة ؟ لعل الناس ليس في الأرض منهم أحد وانما ذلك خلقهم الله عند رؤيتهم ، ولعل البطون لا مصارين فيها ، والرؤوس لا أدمغة فيها ولكن الله خلق ذلك عند الشدخ والشق . كل ذلك مكذب بالنصوص التي ترى أن الحر في النار ، وان الشجرة تنبت وبأن السكر والعصير مأخوذ من التمر والعنب . وقد قيل أحلى من العسل وأمر من الصبر وأحر من النار ، الفصل حـ ٥ ص ١٣٥ ـ ١٣٦ ؛ الاعتماد على رأي المحققين من الحكماء على نفي تأثير الجسم في ايجاد الجسم مع أنهم يقولون بالفيض وأقرب الى اثبات العلية والسببية ، الملل حـ ١ ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

المستويات ، بين المادة والصورة ، فان المؤلـه المشخص يلغي عمل الفكـرة المحددة ويخلط بين المستويات[٥٠٥] .

٢ ـ اثبات التوليد .

لما كانت الاستطاعة لا تـوجد فقط قبـل الفعل أو مـع الفعل بـل أيضاً بعـد الفعل ثبت التولد[٥٠٦] . فالانسان بعد أن يقوم بفعل مبـدئي يبقى أثر هـذا الفعل قائماً وتـظل فاعليتـه ساريـة الى أن تحدث مـوانع تـوقفها كفـاعلية مضـادة أعظم أو كضعف في تمثل الفاعلية أو تآكلها بمرور الـزمن . الفعل المبـاشر هـو الذي لا تبقى استطاعته في وقتين في حين أن الفعل المتولد يحدث بأثر القدرة الأولى دون حاجة الى بدء ثانٍ . وكـما أن القدرة في المبتـدأ سابقـة على الفعـل فكذلـك القدرة في المتـولد سابقة على الفعل . والفرق بين القـدرتين أن الأولى مبـاشرة والثـانية متـولدة . ولا

(٥٠٥) عند القديم المبتدأ من فعله إن صحّت اعادته لم يزل تعلقه به ، المحيط ص ٤٠٧ .

(٥٠٦) عند ضرار بن عمر الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعـل وبعد الفعـل ، الفرق ص ٢١٤ ؛ لـذلك سوى ضرار بين المباشر والمتولـد ، الشرح ص ٣٢٤ ؛ في أن المتـولد كـالمباشـر من فعل العبـد ، المحيط ص ٣٨٠ ؛ اطبقت المعتـزلة عـلى بقاء القـدرة ، الأرشـاد ص ٢١٧ ؛ اثبـات التـولـد ، المحيط ص ٢٢٩ ؛ لما اسندت المعتزلة أفعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيباً قالوا بالتوليد ، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد والمفتاح ، المواقف ص ٣١٦ ؛ كما يقول أبو الهـذيل وبشـر بن المعتمر وهشـام الفوطي بـالتولـد ، الانتصار ص ١٧٠ ـ ١٧١ ؛ الأفعـال اما مبتـدأ أو متولد ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ المباشر هـو الذي يحـل محل القـدرة والتولـد ما عـداه ، المحيط ص ٣٩١ ؛ والحقيقة أن المعتزلـة في سؤال : هل تبقى الاستـطاعة أم لا عـلى مقالـين أ ـ أبو الهـذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب وجعفـر بن مبشر والاسكـافي وأكثر المعتـزلة يقـولون بـالبقاء ب ـ البلخي ورفاقه يقولون بأنها لا تبقى وقتين ، وأنه يستحيل بقاؤ ها ، وأن الفعـل يوجـد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة . ولكن لا يجوز حـدوثه مـع العجز بـل يخلق الله في الوقت الثـاني قدرة فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ أجاز البعض مثل البلخي وجعفـر بن حرب والاسكـافي وقوع الفعـل مباشـرة بقوة معـدومـة . مقـالات حـ ١ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ ؛ انظر شبهة لو صح التوليد لصح الفعل ابتداء وعدم انطباقهـا على المعتـزلة لأنهم يقـولون بالفعل المباشر ابتـداء وليس فقط بالفعـل المتولـد ، المحيط حـ ٩ ، التوليـد ص ٢٧١ ص ٧٦ ـ ٧٧ .

يعني غياب الفاعل غياب الفعل لأن الفعل مشروط بالقدرة لا بالفاعل . وما دامت القدرة موجودة فالفعل موجود . ولا يهم أن تكون القدرة المتقدمة باقية بفعل الابتداء أم باقية بارادة خارجية . فلا معنى لاثبات ارادة خارجية تبقى على القدرة واستمرار الفعل ما دامت موجودة . والاستمرار في الوجود أسهل من الوجود ابتداء . لا يقع الفعل المباشر على الاطلاق بقدرة معدومة لأنه هو الفعل المبدئي . والأمر فعل . وطالما كان موجهاً فهو فعل . وفعله باق ما بقي الزمان ، ولا يحتاج الى أمر مجدد . الفعل للتكرار على ما يقول الأصوليون. التوليد اذن إما أن يحدث في الحال أو يحدث في الاستمرار . الأول كالفعل الناتج عن فعل آخر ، والثاني كالفعل الذي يحتاج الى وقت يختمر فيه وينضج ويظهر بعد مدة من الزمان(٥٠٧) .

أ ـ **حجج اثبات التوليد** . ومع أن اثبات التوليد لا يحتاج الى أدلة فهو تجربة واقعية وشهادة حسية ضرورية إلا أن هناك عدة أدلة تثبت وجوده سواء كانت نقلية أم عقلية منها :

١ ـ يثبت التوليد باثبات العلية أو السببية لأنه يقوم عليها وعلى التوسط بالسبب . يحدث الفعل بتوسط سبب لا بطريق مباشر، خاصة إذا كان الفعل يتطلب قدرة أعظم من القدرة الأولى ولا يمكن أن يحدث بالقدرة في الحال الأول . فكثيراً ما أثرت فكرة في التاريخ ، وامتد أثرها أضعاف ظهورها في الحال الأول . ان الفعل الأول القائم على صفاء الباعث وكمال الغاية متطور بطبيعته وقادر على احتواء اكبر قدر ممكن من الواقع(٥٠٨) . وقد يكون السبب نوعين ، سبب معنوي

---

(٥٠٧) قسمت المعتزلة المتولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه، وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه . الأول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهن المولد للألم ، والثاني كالاعتماد اللازم السفلي ، المواقف ص ٣١٨ .

(٥٠٨) المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة عن غير توسط السبب وإلا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع أنه يفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد أجزائه ـــ

فكري نظري خالص مثل الأفكار والسنن والقوانين وأثرها في التاريخ ، وسبب مادي مباشر وهو العلل المادية في الظواهر الطبيعية . الأولى أسباب غير مباشرة أو معنوية والثانية أسباب مباشرة أو مادية . لا يحتاج اثبات التولد اذن الى اثبات التوسط بالسبب المادي وحده فالتولد بقاء معنوي للفعل الأول واستمراره في الزمان . ليس الفعل هو الفعل الطبيعي فحسب الذي يحتاج الى مسبب مادي متوسط حتى يحدث أثره بل هو أيضاً الفعل الانساني الذي يحدث أثره بتحوله الى باعث مستمر في شعور الآخرين أو إلى ابداع مستمر في شعور الانسان كما هو الحال في أفعال الشعور من اعتقاد ونظر وخلق . ومن ثم يكون السؤال عن سبب الفعل هل هو السبب أم القادر سؤالاً بغير ذي دلالة لأن الفعل هو صاحب الأثر . والأسباب لا تؤثر بنفسها دون فعل انساني . النار تطهى وتحرق والفعل الانساني هو الذي يجعلها إما تطهى أو تحرق . وكل سؤال عن السبب المباشر في الطهي والاحراق هل هو الانسان كفعل أم النار كسبب سؤال تحت الدلالة ، وما تحت الدلالة أو فوقها لا معنى له(٥٠٩) . المتولد هو الفعل الذي بسبب مني يكون في غيري . وقد

= فيرتفع بها وذلك محال ، المواقف ص ٣١٦ - ٣١٧ ؛ علمنا فيما تفعله من الحركات والتأليف في الكتابة والبناء ومحل الأجسام أنها تقع بحسب السبب وما يقع من جهة غيرنا لا يقع بحسب ما يفعله من الأسباب بل لا يقع أصلاً مع حصول السبب منا ، الغني حـ ٩ ، التوليد ص ٤٢ .

(٥٠٩) ذهبت المعتزلة الى أن ما يقع مبايناً لمحل القدرة أو للجملة التي محل القدرة منها فيجوز وقوعه متولداً عن سبب مقدور مباشر بالقدرة . فاذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه فاندفاعه متولد عن الاعتماد والقائم بمحل القدرة . ثم المتولد عندهم فعل لفاعل السبب وهو مقدور له بتوسط السبب . ومن المتولدات ما يقوم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة ، الارشاد ص ٢٣٠ ؛ ليس السبب هو المولد بل القادر والمسبب واسطة بينه وبين الفاعل وإن كنا نمنع اطلاق الموجب على الفاعل لأن الطريقه الفعلية تنافي الايجاب . لا يصح أن يقال أن السبب هو المولد لأنه من أسماء الفاعلين ، ولا يقال حادث بالسبب لأن حدوثه بالقادر بل يقال أحدثه القادر بهذا السبب . ويجيز أبو علي وأبو هاشم في المتولد أن يجامع السبب كما يجيزان أن يتقدم المسبب الذي يولده بلا واسطة بأكثر من وقت واحد . ويقولان فيما يتقدمه في الوجود أنه قد خرج من أن يكون في مقدوره للقبح أمره ونهيه عن التوليد ص ١٤ ؛ السبب أما أن يقترن بسببه أو يتراخى عن سببه بعد وجود المسبب . قد يصح وجود عارض يمنع وجود المسبب ، وهذا =

يقع في نفسي وقد يقع في غيري . وقد تتولد الأفعال في الثاني والثالث والرابع الى ما لا نهاية حتى يضعف أثر الفعل ما دام السبب الأول قائماً ، وما دامت القدرة ما زالت مؤثرة . يحدث التولد آلياً دون توافر القصد والنية والغاية وإلا كان فعلاً مباشراً(٥١٠) . فإذا ما ترك السبب هل يبقى المسبَّب ؟ يمكن بقاء المسبَّب حتى بفناء السبب ما دامت القدرة حالة في الأشياء(٥١١) . تبقى الحرارة وتنتقل بالمجاورة والمماسة بالرغم من انطفاء النار الأولى .لا يهم السبب الأول في الفعل فقد تتداخل في الفعل عدة أسباب ، اليد والآلة وطبيعة الجسم المضروب ، وليس سبباً واحداً(٥١٢) . وقد تنعدم الأسباب والمسببات وقد تكون مصاحبة لها . وقد يكون التقدم بأكثر من وقت(٥١٣) . والعلاقة بين السبب والمسبب علاقة حتمية ضرورية ، اذا وجد السبب وجد المسبب(٥١٤) . ولكن هل يوجد السبب دون

= ممتنع في المبتدأ ، المحيط ص ٣٩٢ - ٣٩٣ .

(٥١٠) اختلفت المعتزلة في التولد ما هو؟ أ - هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحل في غيري ب - الفعل الذي أوجبتُ سببه فخرج مني دون أن يمكنني تركه وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري ح - الفعل الثالث الذي يلي مرادي ثم الألم الذي يلي الغربة د. الاسكافي ، كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له فهو متولد وإلا كان مباشراً ، مقالات حـ ٢ ص ٨٤ - ٨٥ .

(٥١١) اختلفوا هل يجوز أن يترك التولد إذا ترك سببه أم لا على مقالين : أ - عباد والجبائي يترك السبب فأما المسبب فمحال أن يكون الترك لسببه تاركاً له ب - قد نترك المسبَّب بتركنا السبب ، مقالات حـ ٢ ص ٨٥ .

(٥١٢) اختلفوا في التولد إذا بَعُد عن السبب هل يكون المسبب الأول ؟ أ - الاسكافي وكثير من مثبتي التولد ، الاحراق فعل لمن رمى نفسه في النار ب - فعل للرامي بالسهم والمضرب بالنار حـ - فعل للمعترض بجسم الطفل .

(٥١٣) اختلف مثبتو التولد من المعتزلة في الأسباب التي تكون عنها المسبَّبات هل متقدمة لها أو موجود معها أ - السبب مع المسبَّب لا يتقدمه ب - منها ما يتقدم ومنها ما يصاحب حـ - منها ما يتقدمه د جواز التقدم أكثر من وقت واحد ، مقالات حـ ٢ ص ٨٧ .

(٥١٤) هل السبب موجب للمسبب أم لا ؟ أ - أكثر المعتزلة المثبتين للتولد يجيبون نعم ب - الجبائي يجيب بلا ، مقالات حـ ٢ ص ٨٨ ؛ واختلفوا في التوجه مما يتولد من الفعل إذا حدث سببه ولم يقع التولد أ - نعم ب - لا ، مقالات حـ ٢ ص ٨٨ .

فاعل ؟(٥١٥) هل يوجد السبب دون قدرة(٥١٦) ؟ هـل يجوز أن يقـع الفعل من الله بلا سبب(٥١٧) ؟

ان موضوع السببيـة هو مـوضوع العليـة . فالصلة بـين السبب والمسبَّب هي الصلة بين العلة والمعلول ، مرة بألفاظ المتكلمين ومرة أخرى بمصطلحات الحكماء . ونـظراً لتقدم الاستـطاعة عـلى الفعل فـإن العلة تكون متقـدمة عـلى المعلول كتقدم السبب على المسبب(٥١٨) . العلة عند القدماء هي العلة الفاعلة مع أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . فـالغايـات هي المحركـات كبواعث . السبب الحقيقي لـلارادة هو البـاعث ، والباعث هـو السبب الارادي . ويشمل البـاعث الـدواعي والمقـاصد والغـايات ، وهي الأفعـال الانسانيـة المستمرة في العـالم الانساني(٥١٩) . لذلك هناك فرق في التـوليد بـين السبب الطبيعي المـادي الذي يحـدث بقاء الشيء

---

(٥١٥) واختلفـوا في الشيء المولـد للفعل مـا هو ؟ أ ـ هـو الفاعـل للسبب ب ـ السبب دون الفـاعـل ، مقالات حـ ٢ ص ٨٩ ـ ٩٠ .

(٥١٦) واختلفوا في القدرة على الفعل المتولد أ ـ عند أكثر أهل النظر مقدور عليه ما لم يقم سببه فإذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدوراً ب ـ مقدور مع وجود سببه ، مقالات حـ ٢ ص ٩٠

(٥١٧) اختلفوا في القديم هل يجوز أن يقع الفعل منـه متولـداً عن سبب ؟ أ ـ لا بل عن الاختـراع ب ـ نعم عن طـريق التولـد إلا الأجسام ، مقـالات حـ ٢ ص ٨٩ ؛ وهذا يـدل على أن الفكـر الآلي ليس غـائباً عن الفكـر الطبيعي بـل ان الفكـر الـطبيعي قـد تـطور للفكـر العلمي ، فكـر علمي موضوعي بعد القضاء على العواطف والانفعالات ، والصور والتشبيهات .

(٥١٨) اختلفوا في العلل على عشرة أقاويل : ١ ـ الاسكافي ، العلة علتـان ، فعل مـع المعلول وعلة قبل المعلول ، علة الاضـطرار مع المعلول وعلة الاختيـار قبل المعلول ٢ ـ بشـر ، علة كـل شيء قبله وليس معه ٣ ـ العلة قبل المعلول من حيث كانت. والعلة علتان، علة موجبة وعلة قبـل معلولها ، وقد يكون معها التصرف والاختيار ٤ ـ الجبائي ، العلة علتان ، علة قبل المعلول متقـدمة بـوقت واحـد ، وعلة مع معلولهـا ٥ ـ العلة لا تكون إلا مـع معلولهـا ومـا تقـدم ليس علة ٦ ـ ابـراهيم البخاري ، العجز يوجب الضرورة ، والاستطاعة توجب الاختيار ٧ ـ العجز لا يوجب الضـرورة والاستطاعة توجب الاختيار ٨ ـ في المدرك للشيء طبيعة تولد الادراك، رأي البعض ذلـك ٩ ـ عباد بن سليمان ، العلة لا تكون إلا مع معلولها ، وأنكروا أن تكون الاستـطاعة علة ١٠ ـ النـظام ، العلل فيها ما يتقدم المعلول وعلة تكون مع معلولها، مقالات حـ ٢ ص ٦٩ ـ ٧١ .

(٥١٩) عند أبي علي وأبي هاشم لا تقع الارادة لسبب ولا تكون سبباً لغيرها .

مثل الجهد الانساني ، والسبب المادي الصرف . فنبات البذرة تعني أن جهد الانسان هو الفاعل الانساني ولا تعني أن الانسان قد دخل البذرة وأنبتها . يُحدث الفاعل الطبيعي طبقاً لقوانين الطبيعة(٥٢٠) . ولا يهم حدوث التوليد بسبب متوسط أو بعدة أسباب تؤدي كلها في النهاية الى الفعل المتولد . فالفعل عادة عملية واحدة ، واقعة سلوكية واحدة لا يمكن تجزئتها الى أول ووسط ونهاية أو الى أسباب تتركب وتتألف تؤدي في النهاية الى المسبب. فهذه نظرية كمية لموضوع كيفي وتجزئة لكل ، وتركيب لبسيط(٥٢١) . ان تعليل الظواهر ذات الأسباب المجهولة بفعل المعبود فكر اسطوري . فالظواهر التي لا تعلل بالعلل المباشرة يمكن تعليلها بعلل غير مباشرة وتكون أيضاً عللاً طبيعية . فإذا تم ادراك دون حواس فلا ريب أن هناك حاسة داخلية قد تم الادراك بها ، قد يكون حدساً أو معرفة طبيعية أو فكرة فطرية . وإذا تهيأت العلة وقع المعلوم بالضرورة . وإن لم يقع المعلول فإما أن العلة ليست علة أو لوجود مانع آخر وهي علة معارضة أقوى من وقوع المعلول . وارجاع غياب العلة مع وجود المعلول الى تدخل ارادة خارجية مشخصة يظل فكراً أسطورياً(٥٢٢) .

٢ ـ نسبة الفعل الى الانسان دون الله ، وذلك لأن البواعث ليست متولدة بفعل ارادة خارجية بل هي من طبيعة الانسان ، من وجوده في العالم ، ومن حضور الفكر فيه ، وتمثله للغايات والمقاصد التي هي حقائق انسانية عامة ممكنة تمثل بناء مثالياً للعالم ، وهو البناء الواقعي الدائم الذي يمكن أن يتحقق بفعل الانسان

---

(٥٢٠) هذا ما قصده الشاعر بقوله

عليّ أن أسعى وليس علي ادراك النجاح

(٥٢١) اختلفت المعتزلة في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع . فقيل انه يتولد من الاعتماد . وقال أبو هاشم في المعتمد من قولين أنه يتولد من الوهن ، والوهن من الاعتماد لأن الألم بقدر الوهن قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد . ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوي المكتنز ، وما هو إلا لاختلاف ما يوجب فيها من الوهن ، المواقف ص ٣١٨ ـ ٣١٩ .

(٥٢٢) الغني حـ ٩ ، التوليد ص ١٢ .

والذي يعبر عن كمال الطبيعة والذي لا يبقى واقعاً إلا إذا حققه فعل الانسان وظل حارساً له(٥٢٣) . التوليد فعل انساني خالص وليس فعل أية ارادة خارجية مشخصة . وعلى فرض أن هناك ارادة كاملة موجودة على الاطلاق تفعل فعلاً مباشراً لأنها حياة مطلق فانه ليس هناك ما يمنع من وضع الكون على نحو معين ابتداء ثم ترك الحوادث فيه لفعل التطور ولقوانين الطبيعة لما في الطبيعة من فعل وكمون . كل فعل لا يبدأ من عدم . وفعل الآخر انما هو استمرار لفعل الأول ما دامت الأفعال كلها موجهة نحو غاية واحدة ، وتصدر عن باعث واحد . ولولا الاستمرار في الفعل لكان الانسان يفعل في هذا العالم نطاً ويؤثر قفزاً ، لكل فعل قدرة ، وهو انكار لوجود الانسان مع الآخرين ولوجوده في التاريخ(٥٢٤) .

ولا يحتاج التوليد لتدخل ارادة خارجية مشخصة تضمن بقاء الاستطاعة بعد الفعل لتوليد أفعال أخرى بل يعني وجود عوامل جعلت الاستطاعة باقية مثل توافر الباعث عند الآخرين وارتفاع الموانع . ولا يختلف السبب الموجب باختلاف الفاعلين لأن السبب يفعل من جهة الانسان(٥٢٥) . التوليد وصف للفعل الانساني

---

(٥٢٣) قد تكون الدواعي من فعل الله . فلو ولدت لوجب أن تكون الارادة من فعله ، وأن السبب يجب كونه فعلاً لفاعل السبب ، المغني حـ ٩ ، التوليد ص ١٣١ .

(٥٢٤) منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه وإلا احتاج في فعله الى سبب ، المواقف ص ٣١٨ ؛ من رام دفع حجر في جهة اندفع إليه بحسب قصده وارادته . وليس الاندفاع مباشراً بالاتفاق . فهو بواسطة مباشرة من الدفع ، ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف المقدور . فالأيد يقوى على محل مما لا يقوى على حمله الضعيف . ولو كان واقعاً بقدرة الله لجاز تحرك الجبال باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي ، المواقف ص ٣١٧ ، نسبة الفعل الى العبد دون الله ، استحالة مقدر واحد لقادرين ، المغني حـ ٩ ، التوليد ص ١٧ ، ص ٨١ .

(٥٢٥) لذلك منع أبو علي هذه الأسباب إذا وجدت من جهة الله أن تولد ، المحيط ص ٣٩٥ ، ص ٣٩٨ - ٤٠١ ؛ ويمكن ايجاز أوجه الفرق في التوليد بين الانسان والله في الآتي أ - أجناس لا يقدر على ايجادها إلا بالأسباب والله قادر على ايجادها ابتداء ب - السبب يصح وجوده ويعرض له عارض على عكس أسباب الله التي قد يوجدها دون مسبباتها حـ - ما يفعله الله لسبب يصح أن يفعله ابتداء على عكس الانسان د - رابطة ضرورية بين السبب والمسبب عند الانسان على عكس الله ، المحيط ص ٣٩٧ - ٤٠١ ؛ السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب ، الشرح ص =

وبقائه في الزمان أو هو وصف للفعل الطبيعي . وكل محاولة لوصف أي فعل خارجي عن الفعل الانساني والفعل الطبيعي بالتوليد ما هو إلا اسقاط من الانسان على غيره . وهذا الاسقاط ذاته ضد عواطف التأليه لأنه يجعل المعبود في حاجة الى توسط بالسبب . واثبات قدرة أعظم من السبب وقوع في الجبر والغاء للعلية ولاطراد قوانين الطبيعة وانكار للتولد أي وقوع في التناقض باثبات شيء يؤدي الى نفيه . ولا يقال ان القادر على الفعل ابتداء قادر عليه توليداً بطريق أولى لأن ذلك فكر ديني الهي وليس فكراً دينياً علمياً ، واسقاط لعاطفة وليس تحليلاً لعقل . لا يعني حدوث التوليد من الانسان أنه لا بد وأن يحدث من المعبود وإلا لكان أضعف قدرة لأن التوليد ليس وسيلة لاثبات قدرة أحد أعظم أو أقل بل هو وصف لفعل الانسان وأثره في الواقع وعلى الآخرين ، ولا يعني عدم وقوع التوليد من المعبود عدم وقوعه من الانسان لأن التوليد واقعة انسانية لها ما يثبتها في استمرار الفعل واطراد الأسباب والعلل . ولا تحتاج قوانين الطبيعة واطرادها الى اثبات توليد في أفعال المعبود ، فهذا وضع طبيعي وجريان للعادة(٥٢٦) .

لذلك كانت الشُّبه التي قيلت في أفعال المعبود شبهاً حقيقية تبين أن اثبات التوليد تناقض ينافي عواطف التعظيم والاجلال . فالتوليد يدل على أن المعبود في حاجة الى سبب أو آلة . واثبات الفرق بين الانسان والمعبود في أن الأول يحتاج الى آلة في حين أن الثاني لا يحتاج تمني لا يمنع من قوة المعارض . كما يؤدي القول بالتوليد الى نفي الارادة واعطاء القدرة للسبب تفعل محل الأرادة بل وتكون الارادة خاضعة للسبب(٥٢٧) . ولما كان يفترض في المعبود العزم فان التوليد في أفعاله حد من قدرته واعطاء القدرة للسبب فتكون أفعاله مشابهة لأفعال الانسان القائمة على

= ٣٨٨ ؛ ولا يجوز عند أبي علي وأبي هاشم توليد المسبب الواحد من سببين ، المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ١٤ .

(٥٢٦) في أنه سبحانه يصح أن يفعل على جهة التوليد كصحته منا ، المغنى حـ ٩ ، التوليد ، ص ٩٤ ، ص ٩٨ .

(٥٢٧) المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ١٠٢ ـ ١٠٥ .

اطراد العادات وارتباط الأسباب بـالمسببات[٥٢٨] . ولمـاذا يفعل المعبـود التولـد وهو قادر على الأفعـال ابتداء ؟ ومـا الغايـة من وضع الأسبـاب في الطبيعـة إذا كانت لا تفعـل بذاتها ولا تستقل ، ومهـددة بالتـوقف والاضطراب بـل والانعكاس في أيـة لحظة ؟ ألا يؤدي التوليـد الى الشرك واثبـات مقدور لقـادرين ، المعبود والسبب ؟ وان كـان لا حاجـة للمعبـود للسبب يكـون وضـع السبب اذن عبثـاً . وإذا كـانت المصلحـة تقتضي في هـذا العـالم وضـع الأسباب فما المصلحـة في وضعهـا في عـالم آخـر[٥٢٩] ؟ لذلـك فضل البعض جعـل أعمال المعبـود كلها ابتـداء لا توليـداً لأن المعبود لا يحتاج الى سبب في مقابل الانسان الذي لا يقدر أن يفعل ابتـداء ما يفعله بالتولد لأنه في حاجة الى الأسباب . وزيادة في التعظيم فان مـا يفعله المعبود متـولداً يصح من يبتدؤه . وحينئذ يكون السؤال : فما الداعي الى التوليد ؟[٥٣٠] .

٣ ـ وقد ورد الأمر والنهي بالأفعال المتـولدة كـما ورد بالأفعـال المباشـرة وذلك كحمـل الأثقال في الحروب والايلام . هنـاك أثر لفعـل الانسان بعـد الموت في حيـاة الآخرين مثل أثر القدوة على التغيرات الثورية وطاعة الجماهير ، وأثر الفكر الثوري في تحقيق الثـورة[٥٣١] . كما أن التـوليد ، بمـا أنه فعـل الانسـان ، منـاط التكليف يستحق عليه المدح والذم . النظر والعلم والاعتقاد وجميع أفعال الشعور قائمة عـلى التوليد . ولا يعني وقوع ذلك في حياته فقط بل يعني أيضاً ترتب نتائج سيئة وضارة لفعله عنـد الآخرين . ليس الفعـل المتولـد هو فعـل الساهي والنـائم بل هـو فعل

---

(٥٢٨) المغنى حـ ٩ ص ١٠٧ ـ ١٠٩ .

(٥٢٩) المصدر السابق ص ١٠٩ ـ ١١١

(٥٣٠) المصدر السابق ص ٩٤ ، ص ١١٩ ، ص ١٢٠

(٥٣١) هذا هو معنى الحديث المشهور من سن سنة حسنة فله مثلها ومن سن سنة سيئة فله مثلهـا مع أن الغرامة والعوض ليست متولدة لأنها نتاج الفعل الشرعي ،المحيط ص ٣٩١ ؛وقد فرق أبـو الهذيـل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح . وقـال لا يجوز وجـود أفعال القلوب من الفـاعل مـع قدرتـه عليه ولا مع موته وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قـدرته ان كـان حيا لم يمت ، وقال ان الميت والعاجز يجوز أن يكونـا فاعلين لأفعـال الجوارح بـالقدرة التي كـانت موجودة قبل الموت والعجز ، الملل جـ١ ص ٧٧.

ارادي مقصود من حيث الأثر والاستمرار . ان استحقاق الذم والمدح لا يتم على الفعل الوقتي بل على الفعل المستمر فلا يتغير المدح والذم بعد ظهور الأثر لأنهما حكمان قائمان على الفعل في الزمان وليس على الفعل اللحظي . وهذا لا ينفي امكانية تغيير الانسان لفعله حين يشعر بامكانية فعل أفضل ، فإذا غيّر الفعل تغير الحكم . ولكن يتم ذلك في حياته . فبعد الحياة لا توجد امكانية تغير أو استدراك لا عن طريق التمني أو في حياة الآخرين(٥٣٢) .

ب ـ **أقسام التوليد** . تنقسم أفعال التوليد الى ثلاثة أقسام : الأول عندما يفعل الانسان في نفسه شيئاً يتولد عنه فعل في غيره . وفي هذه الحالة يكون الفعل هو المولِّد والغير هو المولَّد منه ، ويكون الفعل هنا منتقلاً من الذات الى الآخر . والثاني عندما يفعل الانسان في غيره أفعالاً تتولد عن أسباب يفعلها في نفسه . فالتولد هنا يخضع لقانون السببية دون ما حاجة الى فاعل ومفعول . يكون الطرفان في هذه الحالة على المستوى نفسه ، وتكون العلاقة علاقة مساواة بين علة ومعلول . والثالث عندما تكون المتولدات أفعال لا فاعل لها بل تخضع لقوانين عامة أو أن تكون الأعراض متولدة من أفعال الأجسام(٥٣٣) . ولما كان التوليد ظاهرة انسانية

---

(٥٣٢) عند القاضي عبد الجبار يؤدي القول بالطباع دون التوليد الى اخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشكر ، المحيط ص ٣٨٦ ؛ باثبات الطباع يستحق الله المدح والذم ويضاف اليه القبيح . الشرح ص ٣٨٩ ؛ المتولد والمباشر من حيث الأحكام سيان في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب حتى حصل في كل منهما الشرط ، المحيط ص ٣٩٢ ؛ المتولد كالمباشر فيه تأثير ومدح وذم وارادة وطبع واختيار ، الشرح ص ٣٨٨ ؛ وورود الأمر والنهي والمدح والذم (الأفعال المتولدة) كالأفعال المباشرة وذلك كحمل الأثقال في الحروب والمعارف والايلام ، المواقف ص ٣١٦ ـ ٣١٧ .

(٥٣٣) عند أصحاب التولد ، قد يفعل الانسان في نفسه شيئاً يتولد منه فعل في غيره ؛ وعند أكثر القدرية قد يفعل الانسان في غيره أفعالاً تتولد عن أسباب يفعلها في نفسه . وعند ثمامة، المتولدات أفعال لا فاعل لها . وعند بشر واتباعه ، قد يفعل الانسان الألوان والطعوم والروائح على سبيل التولد يصح منه فعل الرؤية في العبد وفعل ادراك المسموع في محل السمع . وعند معمر لم يخلق الله شيئاً من الأعراض وأن الأعراض كلها من أفعال الأجسام ، الفرق ص ٣٣٩ ؛ ويعطي ابن حزم تقسيماً آخر في قوله : تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتولد وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى =

خالصة تشير الى أن الانسان هو في الحقيقة امكـانية تتعـدى وجوده الـزمني وحدوده البدنية وتعييناته في المكان كما أنها ظاهرة طبيعية تشير الى الكمون في الطبيعة وإلى أن الطبيعة تحوي في ذاتها أصل نمائها ، تكوينها وانتشارها، انقسمت أفعال التـوليد الى قسمين : التوليـد في أفعال الشعـور ، والتوليـد في أفعال الـطبيعة . وشمـل القسم الأول أفعال التوليد بين الأنا والآخر .

١ ـ التـوليـد في أفعـال الشعـور . وهنـا يكـون التـوليـد في أفعــال الشعـور الـداخلية . فـالتركيـز على فعـل يولـد فعلاً آخـر وذلك لأن الشعـور الداخـلي حـر الأفعال . وقد يعني هذا التوليد استمرار القدرة على الفعل إما في حياة الانسان بعد عجـزه عنه أو بعـد مماتـه بما يتـركه من سنن وأفكـار واتجاهـات وجماعـات وأحزاب وقوانين وتنظيمات وتشريعات . فأفعال الانسان مستمرة حياً أو ميتاً وبقاؤه مستمراً غير محدود بالآجال . فمن سن قانوناً بأن كل من يعترض أو يتظاهر فإنه يُسجن ثم يموت واضع القانون فان أثره يظل من خلال قانونه ، ويكون هـو المسؤول عن كل سجين ومعتقل إلى أن يتغير القانون بقانون آخر يبطل فعل القانون الأول . وقـد لا تحدث آثار الفعـل أثناء حيـاة الفاعلين قـدر حدوثهـا بعد ممـاتهم في آثارهم وسننهم وقـوانينهم بشرط تـوفر الهـدف والقصد والنية(٥٣٤) . ويمكن تـرك الفعـل المتـولـد

= سهماً فجرح به انساناً أو غيره أو في حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهـرة في الجمادات أ ـ ما تولد من ذلك عن فعل انسان أوحى فعل الانسان والحي ب ـ ومـا تولـد من غير حي فهـو إما فعـل الله أو فعل الـطبيعة حـ ـ كـل ذلك فعـل الله ، وهؤلاء مبطلون للحقـائق ، غـائبـون عن موجبات العقول ، الفعل حـ ٥ ص ١٣٢ ـ ١٣٣ ؛ وعند احدى فرق الروافض الفـاعل يحـدث الفعل في غيره، وأن مايتولد عن فعله كالألم المتـولد عن الضـربة والصـوت المتولـد عن اصطكـاك الحجـرين وذهاب السهم المتـولد عن الـرمية فعـل لمن تولـد ذلك من فعله ، مقـالات حـ ١ ص ٧٣ ـ ٨٤

(٥٣٤) قال الجبائي وابنه أبو هاشم أن أفعال القلوب كـأفعال الجـوارح يصح وجـودها بعـد فناء القـدرة عليهـا مـع وجـود العجـز عنهـا . وقـد سبقهـا أبـو الهـذيـل في اجـازة كـون الميت والعـاجـز فـاعلين لأفعال الجـوارح . وقاسـا الجبائي وابنـه عليه اجـازة كون العـاجز فـاعلاً لأفعـال القلب الفـرق ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ ؛ ويقول ابن الـراوندي تشنيعـاً على أبي الهـذيـل وجميـع من وافقـه من المعتزلة على اثبات التولد أن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز وأن =

والانسـان على قيـد الحياة بتغيـير فعله المبتـدأ مصححـاً إيـاه ومن ثم يمحي أثـره . والانســان قادر عـلى ذلك مـا دامت الغايـة واضحة والنيـة متوافـرة ، والقدرة عـلى السلوك موجودة ، والمانع غائب . فإذا ما تحقق من أن فعله ليس هو الفعل الأمثل ، غيّر الفعل الأول الى فعل ثانٍ ومن ثم يتغير أثره معه . ويمكن للآخرين بعد حياة الفرد القيـام بتغيير فعله أو ادخـال تعديـل عليه أو تـركـه الى فعـل آخـر وتصحيـح فعله وبـالتالي يتغـير أثر الفعـل الأول ويحل محله أثـر الفعـل الثاني(٥٣٥) . بـل ان مجـرد الاحتـرام المعنوي لشخص غـائب نوع من بقـاء الفعل بعـد الاستـطاعـة الأولى . فـاستطاعـة الغائب فـاعلة إما لاحتـرام شخصه أو تقـدير أمـره أو تخليداً لـذكراه . التوليد هو اثبات لفعل الجماعة ولوجود الجماعة ولحضور الجمـاعة وتـأكيد لجمـاعة الحياة والخلق والانتشار . لا يضيـر الانسان أن يبـدأ فعله من فعل غيـره أو أن يؤثر الغير في فعله . وما دام هذا الفعل قائماً عـلى نفس القصد ويهـدف الى نفس الغايـة فإن اتفاق البـاعث والهدف يجعـل اتفاق الفعلين أولى من الاختـلاف . وإن حدث اختلاف في الأفعال فـالفعل الأصـح والأكمل يعـدل ويصحح الفعـل الآخر . وإن كان أحد الفعلين خـطأ على الاطـلاق غيّره الفعل الثاني، والأكمـل يعدل ويصحـح الفعل الآخر . وإن كان أحد الفعلين خـطأ على الاطـلاق غيّره الفعـل الثاني ونفـاه وبدّله الى فعل صحيح . ولا يعني عدم وقوع الفعل ابطال التوليد بـل دخول فعـل آخر أكمل من الفعل الأول وابتلاعه له في ميدان السلوك(٥٣٦) .

= المعـدومـين يقتلون المـوجـودين ويخـرجـون أرواحهم من أجسـادهم عـلى التحقيق دون الاتسـاع والاطـلاق ؟ ويـرد الخيـاط : أن الأحيـاء القـادرين عـلى الأفعـال يفعلون في حيـاتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد مـوتهم فينسب ما يتـولد عن أفعـالهم بعد مـوتهم اليهم إذ كانوا قـد سنوه في حيـاتهم وفعلوا ما أوجبـه وذلك كـرجل أرسـل حجراً من رأس جبـل فهوى الى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجـر قبل أن يصـل الحجر الى الأرض فنقـول : ان هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله اياه فهو منسوب اليه دون غيـره . وكذلـك رجل نزع في قوسه يريد الهدف فلما خـرج السهم عن قوسـه أمات الله الـرامي فإن ذهـاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا إلى غيره ، الانتصار ص ٧٦ ـ ٧٧ .

(٥٣٥) المغـني حـ ٩ ، التوليد ص ٧٢ .

(٥٣٦) المصدر السابق ص ٨٢ ـ ٨٥ ؛ هل يوصف بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث أو الثاني ؟ أ ـــ

ليس الوقت الثاني والثالث في الأفعال هـو وقت الحركـة بل تـوالي الأجيال . يستمر فيها طالما بقيت القدرة عليه حتى تأتي أفعال مضـادة أو يضعف الأثر أو تتغـير الظروف(٥٣٧) . يتضح بقاء الفعل في العـالم بعد الاسـتطاعة الأولى في أثـر الأفعال وبقـائها بعـد حياة الفـاعل . بـل ان كثيراً من الأفعـال لا يظهـر أثرهـا الايجابي أو السلبي إلا بعـد حياة فـاعِلها . وهـذا هو معنى الحضـارة أو الانسانيـة . الحضـارة تراكم أفكار البشر وأفعالهم بعد انتهاء قـائليها وفـاعليها . تلك هي قـدرة الانسان على الخلود وتخليد ذاته بأفعاله الباقية . فلا تناقض إذن في وجود قدرة مع الموت لأن الموت في هذه الحـالة قـد تم التغلب عليه فتحـول الى حياة دائمـة . كما تم التغلب على العجز فتحول الى قدرة دائمة . ذاك هو وضع الانسان في الحياة . يحقق رسالته فيتحول وجوده النسبي الى وجود مطلق ، ووجوده الزمـاني الى وجود أبـدي(٥٣٨) .

= يوصف بالقدرة في الثاني دون الثالث ب ـ يوصف بـالقدرة في الثـاني والثالث الى مـا لا يتناهى ، مقـالات حـ ١ ص ٧٩ ؛ واختلفت المعتزلـة هل يقـدر الانسان عـلى الحركـة في الثاني ؟ أ ـ أبـو الهذيل ، يقدر في الثاني وسكون على البدل ب ـ يقدر متضـادات وسكون عـلى البدل ، مقـالات حـ ١ ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

(٥٣٧) رداً على سؤال : هل يجوز فناء الاستطاعة في الوقت الثاني هناك عدة اجـابات أ ـ أبـو الهذيـل ، يحتاج الى الاسـتطاعة قبل الفعل . وقد يوجد العجز في الثاني فيكون الفعل دافعـاً بقدرة معـدومة ب ـ أكثر المعتزلة ، لا يحتاج الى اسـتطاعة ليفعـل بها مـا فعل ولكن يحتـاج اليها في حـال العجز حـ ـ جعفـر بن حرب ، الاسكـافي ، يستحيل وقـوع الفعل المبـاشر بقـوة معدومـة وأجاز وقـوع الأفعـال المتولـدة بقدرة معدومة د ـ البلخي ، يجـوز وقـوع الفعـل المبـاشـر بقـوة معـدومـة هـ ـ الصالحي ، لا يجوز وقوع الفعل بقدرة معدومة ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ .

(٥٣٨) إذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة فيجوز أن يقع في الحالـة الثانيـة بمجرد مضـاد للقدرة ثم يظهر العجز في الحالـة الثالثـة من وجود القـدرة ، وهي في الحالـة الثانيـة من وجود العجـز . فيجوز وقوع المقدور في الحالة الثانية مع العجز . وكذلك لـو مات القادر في الحـال الثانيـة تصور وقوع المقدور مع الموت إذ لم يكن الفعل المقدور مشروطاً بالحياة ، الارشاد ص ٢٢١ ؛ واختلفت المعتزلة هل يقال للانسان قـادر في الأول أن يفعل فيـه أو أن يفعل في الثـاني ؟ على أقـوال أ ـ أبو الهذيل ، نعم ، والفعل الأول واقع في الثـاني ، والأول يفعل والثـاني فعل . ب ـ بشـر ، القدرة مضمر مقدور عليه كما أن العجز مضمر مع المعجز حـ ـ النظام وأكثر المعتزلة ، نعم وقبـل الوقت الثاني د ـ النظام، إن عجز في الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادراً في الحالة الأولى هـ ـ أكثرهم ، قادر في الثانية حل فيه العجز أو لم يحل و ـ آخرون ، ان عجز في الثانية فالفعـل واقع مـع العجز =

وتبقى الأفعال أيضاً بعد الاستطاعة الأولى . إذ يكفي أن يقرر الانسان شيئاً وهو على فراش الموت ثم يبقى فعله بعده كما هو واضح في الوصية أو في آخر توجيهاته . لا يعني العجز أو الموت نهاية القدرة أو الاستطاعة بل يعني استمرارهما وفعلهما في الآخرين . لا يعني العجز والموت والعدم نهاية الفعل بل يكشف عن استمرار الفعل عند الآخرين . خطأ الشبهة اذن ناتج عن تصور الفعل على أنه فردي خالص وعلى أنه فعل بدني ينتهي بانتهاء الفرد أو بعجز العضو وليس الأثر المعنوي عند الآخرين وفي التاريخ(٥٣٩) .

ولا يوجد واقع خارج عن بقاء الاستطاعة يؤثر فيه الانسان إذا كان الواقع ممتداً تحت طاقة الانسان وعلى مداها . أما الظواهر الطبيعية الصماء التي تخرج عن نطاق الفعل الانساني ومدى الطاقة فهي تتبع نظام الطبيعة الثابت(٥٤٠) . الفعل مرهون بالقدرة وحدها وليس بالمقدور عليه . إذا توفرت قدرة الكتابة فإنها لا تعني الكتابة على الهواء لأن الفعل له ميدان تحققه الموضوعي وشروطه الموضوعية . كما أنه يتحقق بالقدرة وهي شرطه الذاتي مع الباعث والغاية . لا تزال الأفعال المتولدة أفعالاً مقصودة مروية . فهي ليست مجرد أفعال آلية . ويظل أثر القدرة طالما تمثلتها أفعال بشرية مقصودة مروية . لا يقع الفعل بقوة معدومة بل بقوة موجودة مستمرة

= ز ـ آخرون ، إن حلت الآفة في الثانية كان الانسان في الأولى عاجزاً حـ ـ عباد ، الانسان قادر أن يفعل في الثاني ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ .

(٥٣٩) الطريقة التي تعرف بها أن الشيء يولد أن يحصل غيره بحسبه ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ أما التولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومة وأسباب معدومة ويكون الانسان في حال حدوثه ميتاً أو عاجزاً ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ؛ ويجوز عند أبي علي وأبي هاشم أن يفعل المباشر إذا كان مما يعلم وجوده مع عدم الحياة وهو ميت بالقدرة المتقدمة . فأما التوليد فيجوز أن يفعل وينكر ذلك منه حالاً بعد حال ، المغني حـ ٩ ، التوليد ص ١٤ .

(٥٤٠) عند القاضي عبد الجبار كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل للعبد وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ولا يضاف اليه عن طريق الفعلية ، ولا يجوز أن يحدث ولا محدث له ، المحيط ص ٣٨٠ ـ ٣٨٤ ؛ وعند معمر كل ما وجد في حيز الانسان فهو فعله وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعاً ، المغني حـ ٩ ، التوليد ص ١١ .

بعـد الفاعـل الأول[٥٤١] . ولا يعني بقاء القـدرة في الحال الثـاني أنها تبقى آلياً من نفسها بل تتجدد القدرة بحيوية الباعث المستمرة وبالوضوح الفكري الـدائم وبمثول الغاية . يـوجد العلم والارادة مـع الموت وذلـك بتبني الآخرين الأحيـاء لهذا العلم ولهذه الارادة . ليس الفعل فعلاً فردياً فحسب بل هو فعل جماعي[٥٤٢] . ويجوز أن يبطل التولد إذا ما حدث العجز في الثاني أو الثالث . ودون ذلـك تبقى الاستطاعـة بـلا قدرة متجـددة . الفعل التـام هو الـذي يحدث في حـال واحـد دون أن يتخلله زمان . هو فعـل تتزامن فيـه القدرة والبـاعث والغايـة والفكر وغيـاب الموانـع . لا يوجد فعل غير مقدور عليه أو قدرة عاجزة . الفعل هو الفعل الواقع وإلا لما سُمي فعـلاً[٥٤٣] . وإذا حـدث العجـز في الحال الثـاني فـان القـدرة لا تبقى ، والفعـل ينقـطع ولا يتم . والعلم بـالعجـز لا يتم بـاسقـاط العجـز عن القـــدرة الأولى أي بالرجوع الى الوراء كما هو الحال في العدم المعبر عنه بأداة الشرط « لو » . إذا حدثَ العجـز فامـا لضعف القدرة بنـاء على ضعف البـاعث أو ضمور الغـاية أو غمـوض الفكر أو وجود مانع . ويظل الانسان في حال العجز الثاني قادراً على الفعل كامكانية خـالصـة وذلـك بتغيـير المـوقف النفسي والاجتمـاعي الى مـوقف الفعـل في الحـال الأول[٥٤٤] .

والانسان قادر على الفعل والتـرك ، قادر عـلى فعل الشيء وضـده تعبيراً عن

---

(٥٤١) يثبت المعتزلة التوليد بالضرورة، ومن رام دفع حجر في جهة انـدفع اليهـا بحسب قصده وارادتـه وليس الاندفاع مباشراً بالاتفاق فهـو بواسـطة ما مبـاشرة من الـدفع ، ويؤيـده اختلاف الأفعـال باختلاف القدر . فالأيد يقوى عـلى حمل مـا لا يقـوى على حمله الضعيف ، المواقف ص ٣١٧ ؛ وفعل السهم إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم أو لا فاعل لـه أو للرامي . وتبطل الثـلاثة الأولى ، الانتصار ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(٥٤٢) الانسان قادر عـلى أن يفعل في الـوقت الأول والثاني عنـد أكثر المعتـزلة وعـلى رأسهم أبو الهـذيل والنظام . وعند أكثر المعتزلة وأبي الهذيل وهشام وعبـاد بن جعفر ، وجعفـر بن مبشر والاسكـافي تبقى الاستطاعة دون ما حاجة إلى قدرة متجددة ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦ .

(٥٤٣) يقول بشر بن المعتمر القدرة مضمر مقدور عليه ، والعجز مضمـور معجوز عنـه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٧ .

(٥٤٤) بالنسبة للقدرة ، والعجز في الأولى والثانية ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٨ .

حريته . لو كان قادراً على الفعل وحده أو الترك وحده أو على أحد الضدين فقط لما كان حراً . ولما كان عمله ذا فعل موجه يعبر عن طبيعته ويحقق غايته كان الترك وفعل الضد لديه مستحيلاً عملاً(٥٤٥) . كذلك يقدر الانسان على فعل أو أكثر من الديمومة حين بقاء الاستطاعة نظراً ولكن عملاً يكون فعلاً من النوع نفسه وإلا كان فعلاً غير صادق ، ولانقلب السلوك الواحد الى نفاق وتواطؤ ومساومة . يفعل الانسان شيئاً واحداً طبقاً لطبيعته . وإذا تصارعت الدوافع طبقاً لدرجة كمال الغايات تحقق الدافع الأقوى الذي يعبر عن شدة الباعث وكمال الغاية(٥٤٦) . والبدل في السلوك ليس هوالبديل المنطقي أو الآلي بل هو الذي توجهه الطبيعة نحو غاية واحدة لا تتبدل(٥٤٧) . وكلما بعدت القدرة عن الحال الأول انتابها الضعف والوهن بفعل الزمن والرتابة ما لم تتجدد باستمرار بحيوية الباعث ووضوح الفكر وتمثل الغاية . ان بقاء القدرة امكانية خالصة قد تبقى إذا توفرت عوامل بقائها وهو التجدد الدائم . ليست القدرة واقعة مادية تبقى حاضرة على الاطلاق بل هي واقعة انسانية تتأرجح بين الحضور والغياب . والحقيقة أن هناك فرقاً بين الفعل الانساني والفعل الطبيعي في التولد . فالفعل الطبيعي وان كان يشابه الفعل

---

(٥٤٥) اختلفوا في الأفعال المتولدة ، هل يجوز أن يتركها الانسان أم لا ؟ أ ـ الجبائي ، عباد ، لا يجوز على الأفعال المتولدة الترك ب ـ يجوز ، وأن الانسان قد يترك الكثير من الأفعال في غيره بتركه لسببه ، مقالات حـ ٢ ص ٦١ ـ ٦٢ ؛ واختلفوا : هل يقدر الانسان في الوقت الأول أن يفعل في الثاني أشياء متضادة أو شيئين ؟ أ ـ يقدر أن يفعل في الثاني أشياء متضادة على البدل ب ـ قادر في الوقت الثاني على البدل ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٩ .

(٥٤٦) واختلفوا : أ ـ الانسان قادر على أن يفعل في الثاني ولا يوصف بها في الثالث ب ـ قادر على الفعل في الثاني والثالث الى ما لا نهاية حـ ـ قادر عليه في الثالث بعد الثاني ، ثم الرابع بعد الثالث ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٩ .

(٥٤٧) عند أبي الهذيل ، الانسان قادر على حركة في الثاني وسكون على البدل ، ويقدر على حركات في الثاني متضادات وسكون على البدل ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ؛ المغني حـ ٩ ، التوليد ص ١٤ اختلفوا في توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية . أقره البغداديون ونفاه بشر أما الجبائي فقال أنه لا يجوز أن يولد السكون شيئاً في حين أن الحركة قد تولد حركة ، مقالات حـ ٢ ص ٨٨ .

الانسـاني من وجه إلا أنـه لا يشابهـه من كل وجـه نظراً لاختـلاف المستويين. يمكن لـلآلة أن تفعـل في الأول والثاني مـا دامت الطاقـة موجـودة ومستمـرة دون ضعف ووهن وفعل الانسان أيضاً مشروط بتوافر الطاقة . ولكن احتمـال التكرار في الآلـة اكـثر من احتمالـه في الانسان ، وديمـومة الفعـل في الآلة أكـثر منـه في الانسـان ، واحتمـال وجود الشـرط في الانسان أضعف من احتمـال وجوده في الآلـة . الفعـل الطبيعي متكرر إذا توافرت الشروط . فالمطر يسقط كلما تحمل الجـو بالبخـار وتشبع به وانخفضت درجة الحرارة أو خف الضغط . والحديد يتحدد بالحرارة كلما توافرت الحـرارة الكافيـة . استمرار الفعـل الطبيعي قـائم على افـراد القـانـون الـطبيعي . والفعل الكوني مثل حركة الكواكب قـائم على اطـراد قوانـين حركـة الأفلاك . أمـا الفعل الانساني فبالرغم من أن له قانونه كذلك، إلاّ أن هذا القانون نفسه تعبـير عن الحرية الانسانية دون أن يحتم عليها شيئاً . في الفعل الطبيعي لا استثناء وفي الفعل الانساني تحدث استثناءات طبقاً لقانون آخر هو حـرية الانسـان التي تفرض في كـل وقت قانوناً جديداً . فالحرية قانون ذاتها وممارستهـا وواقعها . والحقيقـة أنه تصعب الاجـابة عـلى معظم أسئلة التـوليد وبقـاء الاستطاعـة في الحال الثـاني أو الثالث أو الرابع اجابة صورية خالصة دون الاشارة الى تجارب انسـانية يمكن أن تعـطينا مـادة لتحليلها وتكون في الوقت نفسه مصدراً يمكن الرجوع لـه والاحتكام اليـه . وليست المادة أفعال البدن وحدها أو أفعال الشعور وحدها أو أفعال الفرد وحده بـل الأفعال كلها ومسارها في الجماعة .

وهناك أفعال لا تكون إلا متولدة ، ولا تحدث ابتـداء مثل النـظر المتولـد عن العلم أو العلم المتولد عن النظر أو الفكر المتولد عن الباعث أو الباعث المتـولد عن الفكـر وذلـك لأن وجـود المسبب مشـروط بـوجـود السبب[٥٤٨] . وأفعـال القلوب المبتدأة هي أفعال الشعور . وقد يحدث فيها التولد حـين تتولـد فكرة من أخـرى أو

---

(٥٤٨) الأفعال المبتدئة مثل الارادة والكـراهة والـظن والفكر ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ شبهـة الحكم بالجـزء على الكل ، المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ٧٩ - ٨٠ .

ظن من فكر أو ارادة من كراهة . وإذا كانت بعض الأفعال متولدة فذلك لا يعني أن تكون كل الأفعال متولدة وإلا وقعنا في مغالطة وهي تعدية حكم الجزء على الكل . لا تنقسم الأفعال المتولدة الى أفعال شعور وأفعال جوارح بل الذي يحدد البدء والتولد هو مدى أثر الفعل . الفعل القصير المدى يحدث منذ الحال الأولى ولكن الفعل طويل المدى هو الفعل المتولد . ويتحدد قصر المدى أو طوله بغاية الفعل ، خاصة أم عامة ، وبكمال الغاية ، حسية أو معنوية ، وبقوة الفعل ، فردي أم جماعي ، وبوضوح الرؤية ، سطحي أم علي ، افتراضي أم واقعي ، مفروض أم يعبر عن مطلب حقيقي(٥٤٩). الارادة متولدة من الباعث لأنها ليست شيئاً آخر إلا قوة الباعث الذي يتولد منه المراد . لذلك جعل البعض الأفعال المتولدة هي أفعال الشعور لا أفعال الجوارح لأن الفعل الانساني هو فعل الشعور أما أفعال الجوارح فهي أفعال بدنية خالصة تحدث بطبيعة العضو وتكوين الكائن الحي . والسبب في الأفعال المتولدة هو بقاء الاستطاعة الأولى في الحال الثانية، وهي أقرب الى أفعال الشعور(٥٥٠) . وقد تكون أفعال الشعور وأفعال الجوارح معاً أفعال

---

(٥٤٩) المتولد قسمان: إما أن يكون محل السبب والمسبب واحد أو يتغاير محلاهما. فإن كانا متغايرين نحو الألم والوها فلا شبهة في أنه لا يصح أن يثبتانه لأن المبتدأ يجب أن يكون في محل القدرة. أما إذا حل المتولد في محل السبب فاما أن يحصل في محل واحد ومحل القدرة كالألم الذي يتولد عن الوها أو العلم المتولد عن النظر فهي تحل في محل القدرة ، المغني حـ ٩ ، التوليد ص ١١٣ ؛ العلم المتولد عن النظر الصحيح تفعله ابتداء ولكن ماذا عن جهة النظر ؟ المصدر السابق ص ١١٦ ، ص ١٢٥ ؛ الارادة لا تقع إلّا مبتدئة ، المصدر السابق ص ١٣١ - ١٣٢ ، ص ١٣٩ ، ص ١٦١ ؛ العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر ، المواقف ص ٣١٧ - ٣١٨ .

(٥٥٠) عند الجاحظ وثمامة لا فعل للعبد إلا ما يحل في قلبه من الارادة . وربما أضيف الفكر . أما ما يوجد في الجوارح والأبعاض والأطراف فليس بفعل عند ثمامة ما عدا الارادة حدثاً لا محدث له . وعند الجاحظ ما عدا الارادة يقع طباعاً ، وأنه لا يقع باختياره إلا الارادة ، المحيط ص ٣٨٠ ؛ وعند الجاحظ المتولدات مثل أفعال الجوارح والمعرفة بالطبع ، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الارادة دون الحركات أو ما شاكلها ، الشرح ص ٣٨٧ ؛ لما كانت الأفعال إما للقلوب أو للجوارح فالمولد إما أفعال قلوب أو جوارح . أفعال القلوب المسببة هو العلم . المسببات فيه ما يتولد عن السبب في الثاني وفيه ما يتولد في الحال . والذي يتولد في الثاني ليس إلا النظر=

الارادة ، وتقع كلها حسب الدواعي والقصود . كما أن الأفعال ابتداء أو الأفعال المتولدة كلاهما يقعان حسب الدواعي والقصود . وقد ثبت التولد باثبات أفعال متولدة تقع حسب القصود والدواعي[٥٥١] . ويؤثر البعض جعل أفعال الانسان أفعال الجوارح أي أفعال الارادة لأنها هي التي تظهر فيها الحرية وما سوى ذلك من أفعال الشعور فإنها تحدث طباعاً[٥٥٢] . وربما تُترك أفعال الجوارح وأفعال الشعور معاً بلا تحديد لفعلها فكلاهما قد يحدث مرة طباعاً ومرة أخرى اختياراً . وتثبت الأفعال المتولدة باثباتها ناشئة عن القدرة كالأفعال ابتداء[٥٥٣] . وأحياناً

= والاعتماد ، وما يتولد عن الكون فانه يجاور ولا يتراخى ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ من الأفعال ما لا يصح أن نفعله إلا لسبب مثل الصوت والألم والتأليف ومنها ما نفعله ابتداء وبسبب مثل الاعتماد والكون والعلم مرة مبتدأ ومرة متولداً ، ومنها ما نفعله مبتدأ دون سبب مثل الارادة والكراهة والظن والنظر والعلم والاعتقاد ، المحيط ص ٣٩١ - ٣٩٢ ؛ لا فعل للعبد إلا الفكر وما بعده من الارادة والمراد فليس بفعله له بل تحدث بالطبع . ومنهم من قال ان غير الارادة قد يفعله الانسان اختياراً ، المغني حـ ٩ ، التوليد ص ١١ ؛ في أن القادر منا يقدر على المراد من أفعال الجوارح والقلوب كما يقدر على الارادة والفكر ،المصدر السابق ص ٢٥ .

(٥٥١) عند أبي علي وأبي هاشم أفعال الجوارح (حركات ، اعتمادات ، تأليف ، آلام ، أصوات) وأفعال القلوب (فكر ، ارادة ، اعتقاد ، وأضدادها) ابتداء بالقدرة في محلها . وما لا سبب له إما يفعله مباشراً ومتولداً (الأكوان ، الاعتماد) أو متولداً (أصوات ، آلام) ، المصدر السابق ص ١٣ - ١٤ ؛ العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ؛ الآلام تتولد من الوهـا دون الاعتماد والتأليف ، المصدر السابق ص ١٦٠ ؛ واختلفوا في الأفعال كلها سوى الارادات هل يجوز أن تقع متولدة بعد الاجماع على أن الارادات لا تقع متولدة أ - يجوز أن تكون كلها متولدة ب - المتولد منها ما حل في الفاعل وما حل فعل في نفسه فليس بمتولد د - المتولد ما جاز أن يقع على طريق السهو والخطأ وما سوى ذلك فليس بمتولد د - قد تحدث في الانسان أفعال غير الارادة متولدة وأفعال غير متولدة ، مقالات حـ ٢ ص ٨٩ ، واختلف مثبتو التولد هل يجوز أن يفعل الانسان في غيره علماً ؟ فعند أبي الهذيل والجبائي لا يجوز ، ولا يجوز أن يفعل في نفسه ادراكاً ولا في غيره ادراكاً وعند غيرهم يجوز ، مقالات حـ ٢ ص ٨٥ - ٨٦ .

(٥٥٢) عند ثمامة والجاحظ يفعل الانسان الارادة فقط . وعند الجاحظ ما سوى الارادة يقع من الانسان بطبعه وأنه ليس باختيار له . وعند ثمامة فيما عدا الارادة فعل لا فاعل له ، فعل لله بمعنى أنه طبع الجسم طباعاً أو فعل للجسم طباعاً ، المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ١١ .

(٥٥٣) ورد في كلام الجاحظ في المعرفة أن الارادة نفسها قد تقع طبعاً مرة واختياراً مرة وكذا القول في =

يصعب التفرقة بين الاثنين كما هو واضح في سؤال : هل المقتول بارادة القاتل أم بقتل المقتول ؟(٥٥٤) وقسمة الأفعال الى بدنية من فعل الانسان وشعورية من فعل الله قسمة تقوم على الرغبة في الجمع بين الفعلين كمحاولة أخيرة قبل خروج الفكر العلمي واستقلاله . وكان من الطبيعي اعطاء الانسان الفعل البدني الخالص ، والله الفعل الشعوري الخالص فهو أكرم وأشرف(٥٥٥) . وقد يكون هناك خلاف على الأشرف . فقد يكون الأشرف لله أن ننسب اليه أفعال الطبيعة وليس أفعال الارادة تنزيهاً له عن فعل القبيح وحرصاً على حرية الانسان . ولما كانت الطبيعة أقوى من الانسان فانه يكون أكثر شرفاً أن تعطى لله أفعال الطبيعة دون أفعال الانسان(٥٥٦) . ولما كان الانسان قادراً على الأفعال المتولدة فإنه يقدر على الصفات

= النظر عند تقابل الدواعي ، المصدر السابق ص ١١ ؛ المتولدات التي هي حركات تقع بحسب القدرة ، المصدر السابق ص ٤٠ .

(٥٥٤) اختلفت المعتزلة هل المقتول ميت أم لا ؟ أ - كل مقتول ميت لأن كل نفس ذائقة الموت ب - المقتول ليس بميت ، مقالات حـ ٢ ص ٨٤ ، كما اختلفوا في القتل أين يحل ، في القاتل أم في المقتول ، مقالات حـ ٢ ص ٤ - ٨ ، انظر ، خامساً ، أفعال الشعور في المجتمع ، الآجال .

(٥٥٥) عند أبي الهذيل كل ما تولد من فعله مما تُعلم كيفيته فهو فعله كالألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه . قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه . أما اللذة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والشبع والادراك والعلم الحادث في غيره عند فعله فمن الله . وذلك لا يتولد عن فعله (على عكس بشر) ، ولا يعلم كيفيته ، يفعل الانسان في غيره الأفعال بالأسباب التي يحدثها في نفسه ، مقالات حـ ٢ ص ٨٠ ؛ وهناك فرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فلا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل . وجوز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقدمها بها . ما تولد من فعل العبد من فعل غير اللون والطعم والرائحة وكل ما يعرف كيفيته . أما الادراك والعلم الحالين في غيره عند استماعه وتعليمه فمن الله ، الملل حـ ١ ص ٧٧ ؛ مقالات حـ ٢ ص ٨٨ .

(٥٥٦) عند الجاحظ والنظام . الفاعل المخلوق انما يحدث بالارادة وما سواها من الحوادث فعل الاله . وعند القدرية المتولدات وسائر اكساب العباد ليست مخلوقة لله ، الأصول ص ٨٤؛ واختلفوا في الشيء المتحرك إذا حركه اثنان أ - من نفي التولد قال بحركة واحدة ، فالله فاعل . إلا معمراً فان الشيء المتحرك يفعله في نفسه ب - من أثبت التولد البعض قال بحركة فعلها اثنان فهو حركة واحدة لفاعلين غيريين والبعض قال بحركتين فعلين للمحركين للشيء المحرَّك ، مقالات حـ ٢ ص ٨٥ .

الثانية للأشياء في الطبيعة كالألوان والأصوات والطعوم والارابيح[557] . فالاحساسات الخمس متولدة فيما بينها أي مولدة احساسات وليست أفكاراً حسية . وكثير من أفعال الانسان تصدر بالتوليد مثل الأصوات والآلام والتأليف . بل ان اعمال الخلق كلها قائمة على التوليد[558] .

٢ ـ **التوليد في أفعال الطبيعة** . ويظهر التوليد أيضاً في أفعال الطبيعة وفي أفعال الكائن الحي باعتباره موجوداً طبيعياً . فالطبيعة قائمة على تسلسل العلل واعتماد بعضها على البعض[559] : يحدث التولد في أجسام الطبيعة طبقاً لقوانين الطبيعة . ولا ينفي التوليد أنه حاصل في الطبيعة كظاهرة طبيعية . التوليد ليس خلقاً من الله أو اكتساباً للعبد أو حتى فعلاً حراً له لأنها أفعال طبيعية صرفة تخضع

---

(٥٥٧) عند أبي الهذيل (رواية ابن الراوندي) الانسان يقدر على فعل الألوان والطعوم والأراييح والحر والبرد واليبس والبلة واللين والخشونة وجميع هيئات الأجسام ، الانتصار ص ٦٣ ؛ وعند البغداديين كل ما يحدث من فعل من جهتنا هو من فعلنا حتى اللون والطعم والادراك والعلم ، المحيط ص ٣٨٠ ؛ أفعال الجوارح المتولدة خمسة : الآلام والتأليف والأصوات والألوان والاعتماد ، المحيط ص ٣٨٩ ؛ عند بشر وجعفر اللون والطعم والرائحة ما يفعله الانسان على سبيل التولد . وقالا أيضاً في الادراك أنه يتولد من فعل العبد ، التوليد ص ١٢ .

(٥٥٨) الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد . وزاد أبو هاشم التأليفات ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه أو إلى جسم آخر بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة ، المواقف ص ٣١٨ ؛ ولا يختلفان (أبو علي وأبو هاشم) في أن كل ما نفعله نحن في غير محل القدرة لا يكون إلا متولداً إلا في التأليف الذي يختص بخصوص المحلين . . . والسبب المولد للفعل في غير محله أو في محله في غير محاذاته ليس إلا الاعتماد ، المعتني حـ ٩ ، التوليد ص ١٤ ؛ الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد ، وزاد أبو هاشم التأليفات واختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب ، واختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع . هل يمكن احداث الألم بلا وهي ؟ المواقف ص ٣١٨ ـ ٣١٩ .

(٥٥٩) اختلفت المعتزلة في الموت المتولد من الجرح والنافي له مراغم لأصله والمثبت له مراغم للاجماع ، والكتاب ، المواقف ص ٣١٨ ، المعتني حـ ٩ ، التوليد ص ١٢٤ ، ص ١٢٧ ـ ١٣٠ ؛ الاعتماد ويولد السكون وهو على وجهين في محله والثاني يصادفه من الأجسام ويماسه ، المصدر السابق ص ١٤٢ ، ص ١٦٥ .

لقوانين الطبيعة ، فالأفعال المتولدة لا فاعل لها[٥٦٠] .

والاعتماد وصف بديهي لأثر حركة اليد أو الجسم على الأشياء[٥٦١] ولكن هل يولد الاعتماد أم يتولد بالحركة والنظر والمجاورة ؟ هل الاعتماد جسمي أم معنوي ؟ هل يستطيع الانسان أن يفعل من غير مماسة ؟ [٥٦٢] الحقيقة أن تحليل الفعل على المستوى الطبيعي هو خروج على المستوى القصدي . فسواء كان الادراك يتم بفتح ارادي للجفن أم لا فذلك وصف خارجي محض لعملية الادراك أو التأليف الحاصل عن المجاورة وأنواع المجاورة . والالم الحادث عن الوهن كل

(٥٦٠) والمعتزلة لما اسندوا بعض الأفعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة وإلا فبطريق التوليد . ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد توجه حركة المفتاح . فالألم متولد من الضرب ، والانكسار من الكسر ، وليسا مخلوقين لله ، شرح التفتازاني ص ١٠٨ ؛ عند ثمامة الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، الفرق ص ٣٣١ - ٣٣٢ ، ص ٣٣٩ ؛ أكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الما وهو مشاهد . والعقل أيضاً يدل عليه إذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وكذا في المتولدات مع انشعابها ، الاقتصاد ص ٥١ - ٥٣ .

(٥٦١) ما يدل على أن ما نفعله من الاعتماد في محل القدرة يولد الفعل في غيره أن الواحد منا إذا ماس الشيء بيده أو ماسه واعتمد عليه حصلت فيه الحركات . ومتى لم تحصل المماسة لم تحصل الحركات ، المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ٦٠ ؛ ما يتولد من الكون من التأليف والألم فالشرط في وجود التأليف أن يكون المحلان متجاورين ، المصدر السابق ص ٤٤ ؛ المحيط ص ٣٩٣ .

(٥٦٢) عند الجبائي لا يولد الاعتماد شيئاً وانما المولد الحركة والنظر والمجاورة . النظر يولد العلم ، والمجاورة تولد التأليف ، والحركة تولد الحركة ، الشامل ص ٥٠٣ - ٥٠٦ ، وعند أبي هاشم الحركة والسكون لا يتولدان إلا من اعتمادات . وعند أبي اسحق بن عياش من معتزلة البصرة الاعتماد يولد الحركة والسكون ، والحركة تولد الحركة ، الشامل ص ٥٠٦ ؛ ويلاحظ اضطراب الجبائي وابنه في أحكام التأليف اجابة على سؤال : هل يتصور وقوع التأليف مباشراً بالقدرة أم لايقع إلا متولداً؟ فعند الجبائي يجوز مباشرة بالقدرويجوز متولداً في حين أنه عند أبي هاشم لا يقع إلا متولداً لأن المباشر لا يولد ، ولا تأليف دون مجاورة ، الشامل ص ٤٧٣ ؛ وقد ألزموه بثلاثة أقساط بعد أن قال بقسطين فيما هو متولد عنه قسط لأنه لم يفعله ، وقسط لأنه لم يفعل سببه ، الفرق ص ١٨٧ - ١٨٨ ؛ مقالات حـ ٢ ص ٨٦ .

ذلك أوصاف لا دلالة لها بل افتراض عقلي خالص كقسمة التأليف الحادث عن المجاورة الى خمسة أجزاء وتقسيم القدرة الى خمسة أجزاء لكل جزء قدرة(٥٦٣) .

وبصرف النظر عن أنواع التوليد الطبيعي لأفعال الأجسام أو الكائن الحي فإنها تجري جميعاً بالعادة أو بالطباع أي طبقاً لقانون . والقول بالعادة هو أيضاً قول بالطباع ولكن بلفظ آخر مثل لفظ الخلقة(٥٦٤) . وحدوث الأشياء في المحل شبيه بحدوثها بالعادة أو بالطبع . ولا يعني المحل المكان الطبيعي كواقعة مصمتة بل هو موقف انساني تتداخل فيه عوامل الفعل الانساني كالباعث والقصد . ولا يعني نفي المحل كموقف مصمت أنها واقعة تحت فعل ارادة خارجية(٥٦٥) . ولكن يظل لفظ « الطباع » هو اللفظ المفضل(٥٦٦) . ولا تعني الطباع نفي السبب ، فهي ليست

---

(٥٦٣) اختلفوا : منهم من قال انه يتولد عن اعتماد الجفن وحركته ومنهم من قال يقع عند الفتح والارادة ومنهم من قال عند فتح الجفن ومقابلة الشبح لبصره فيقع العلم ، وقد كان العلم من قبل مستوراً في القلب ، المغني حـ ٩، التوليد ص ٢٢ ، ص ٤٣ - ٦٠ .

(٥٦٤) الزائد على مقدار ما يولد أثره هو من فعل العادة، المصدر السابق ص ٢٢ ، ص ٥٣ .

(٥٦٥) المصدر السابق ص ٨٧ - ٨٩ ، ص ٩٣ .

(٥٦٦) عند ثمامة فعل الله يعني أنه طبع الجسم طبعاً يقع فيه ذلك ؛ وعند معمر سائر ما يفعله الله فعل الجسم بطبعه ؛ وعند النظام كل ما جاوز حيز الانسان فهو فعل الله بايجاب الخلقة بمعنى أنه طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً إذا دفعته ذهب . ويقول في الادراكات خاصة أن الله يفعلها بايجاب خلقه وبحواس . ويقول أبو الهذيل في الادراك أنه فعل لله على جهة الاختراع . ويقول أبو هاشم أنه تعالى يفعل على جهة التوليد لسبب كالواحد منا وان كان يحيل كونه محتاجاً الى السبب كحاجتنا اليه؛ وكان جزار يقول(رواية برغوت)كل ما وقع بالتولد فإنه يكون بالسبب الموجب له وبالطبيعة جميعاً كذهاب الحجر الذي للرفعة وللطبيعة الجر ، المغني حـ ٩ ، التوليد ص ١١ - ١٣ ؛ وعند النظام لا فعل للانسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا من نفسه وأن الصيام والصلاة والارادات والكراهات والعلم والجهل والصوت والكذب وكلام الانسان وسكوته وسائر أفعاله حركات وكذلك سكون الانسان في المكان انما معناه أنه كائن في وقتين أي تحرك في وقتين ، وأن الألوان والطعوم والأراييح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسام لطيفة ولا يجوز أن يفعل الانسان الأجسام واللذة أيضاً ليست من فعل الانسان . إن ما حدث في غير حيزه فهو فعل الله بايجاب خلقه للشيء ، وكذلك الادراك أي أن الله طبع الأشياء طبعاً . الله=

ضرورة أو حتمية عمياء بل تخضع لقانون طبيعي تجعل الحوادث تحدث طبقاً له وتسمى طباعاً .

وبالرغم من أن الأفعال المتولدة قائمة على القصود والدواعي إلا أنها أيضاً تثبت بالطباع(٥٦٧) . فاثبات القصود والدواعي لا شأن له باثبات القديم عن طريق الغائية بل هو تحليل علمي موضوعي لبواعث الأفعال ومقاصدها(٥٦٨) . والطبع لا ينافي القصد . يقوم الانسان بفعله الذي يعبر عن طبعه وهو قصده . ويحقق الانسان قصده وهو طبعه . ومقاصد الوحي طبيعة وفطرة والفطرة لا تعارض القصد(٥٦٩) . ولا يمنع الترجيح بين الدوافع بالطبع . ليس الطبع منافياً للغائية . انما كان اثبات الأفعال حسب القصود والدواعي موجهاً ضد نوعين من الجبر ، الجبر الديني الالهي الذي يجعل المعبود فاعلاً لكل شيء ، والجبر العلمي الذي يثبت الأفعال بالطبائع .ومع أن الجبر العلمي أكبر رد فعل على الخبر الديني الالهي القائم على التشخيص إلا أنه ينكر القصد والباعث والغائية التي هي أيضاً من الطباع . ليست الطبيعة عمياء بل هي طبيعة عاقلة هادفة(٥٧٠) .

وكل محاولة للتوفيق بين فعلين لا تأتي بجديد . فالفعل الباقي باق بالاستطاعة الباقية . وهذا تفسير كاف ولا يحتاج الى علة زائدة . والوصف العلمي

= خلق الأجسام ضربة واحدة وأن الجسم في كل وقت يخلق . الانسان هو الروح يفعل في نفسه ، يفعل في ظرفه وهيكله ، مقالات حـ ٢ ص ٨٠ - ٨١ ؛ وقد كفر الجبائي النظام في قوله ان المتولدات من أفعال الله بايجاب الخلقة ، الفرق ص ١٣٢ ، حكى الكعبي عن قول ان كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله بايجاب الخلقة ، الملل حـ ١ ص ٨٣ .

(٥٦٧) المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ٣٧ .

(٥٦٨) المصدر السابق ص ١٢ .

(٥٦٩) دواعي القادر تؤثر فيما يقع في جوارحه بالطبع ، المصدر السابق ص ٢٩ ؛ انما الفعل يقع بالطبع إذا غلبت الدواعي ، المصدر السابق ص ٣٢ ؛ عند قوة الدواعي يفعل الفعل بالطبع وعند تساويها بالقدرة ، المصدر السابق ص ٣٥ ؛ وقد عرف الجاحظ بذلك ، المصدر السابق ص ٣٤ - ٣٥ .

(٥٧٠) فيجب القضاء بأن هذه الأفعال حادثة من الانسان دون القديم وأنه لا يصح أن تكون واقعة بالطبع ، المصدر السابق ص ١٧ - ٢٣ .

يقوم على التفسير بعلل أقل لا بعلل أكثر(٥٧١) . فالقول بالطباع وبفعل المعبود في آن واحد تفسير لظاهرة بعلتين ، الأولى كافية والثانية زائدة . بل ان القول بالسبب بالاضافة الى الطبيعة رغبة في اثبات أفعال المعبود وخوف من الاستقلال التام للطبيعة . وفي هذه الحالة تحدث الأفعال المتولدة باجتماع السبب والطبيعة معاً . والقول بالطباع وان كان يمثل تقدماً هائلاً بالنسبة للفكر اللاهوتي في الطبيعيات إلا أنه حين يفسر بقاء الفعل والاستطاعة يغفل أثر القدرة الأولى وكأن الواقع يتحرك بنفسه دون ما تدخل من إرادة الانسان المستمرة في الأثر. ليست حركة الواقع فقط نتيجة طبيعة الأشياء بل نتيجة طبيعة الأشياء والفعل الانساني معاً . لا يتغير الواقع بنفسه . ولا يغير الانسان الواقع ضد طبيعة الأشياء . لا يحدث شيء في الواقع إلا وله محدث وهو الانسان أو طبيعة الأشياء . ولا يحدث شيء من الخارج ، فالانسان وطبيعة الأشياء كلاهما في العالم(٥٧٢) . لذلك فان القول بالطباع

(٥٧١) عند حفص الفرد كل ما تولد عن فعله كالألم الحادث من الضربة واصابة الحجر الحادث من الدفعة فعل الله والانسان ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٣ ؛ وعند بشر ما كان من الألوان يقع بسبب من قبل الانسان فهو فعله . وما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل منه ، الانتصار ص ٦٣ ؛ وعند ضرار وحفص الفرد ما تولد من فعلهم لم يمكنهم الامتناع عنه متى أرادوا فهو فعلهم وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الامتناع عنه متى أرادوا ليس بفعلهم ولا وجب لسبب وهو فعلهم . وكان ضرار يقول ان الانسان يفعل في غير حيزه وأن ما تولد عن فعل من حركته أو سكون كسب له خلق لله ، مقالات حـ ٢ ص ٨٣ ؛ الفرق ص ٢٢٤ .

(٥٧٢) عند النظام كلما جاوز حيز الانسان فهو من خلق الله بايجاب الخلقة أي طبع الأجسام، المحيط ص ٣٨٠ ؛ ويقول المتولدات من أفعال الله بايجاب الخلقة ، الأصول ص ١٣٩ ؛ وعند معمر المتولدات أجمع وكذلك جميع الأعراض فعل الأجسام الموات بطباعها . ولا فعل لله إلا نفس المحل ولا للعبد عنده فعل سوى الارادة ، المحيط ص ٣٨٠ ؛ وعنده الأعراض كلها من فعل الأجسام إما طباعاً أو اختياراً ، الأصول ص ١٣٩ ؛ الأعراض كلها من أفعال الأجسام إما بالاختيار وإما بالطباع وأن الله ما خلق كوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا سكوناً ولا حياة ولا موتاً ولا قدرة ولا عجزاً ولا علماً ولا صحة ولا سقماً ولا سمعاً ولا بصراً ولا شيئاً من الأعراض ، الأصول ص ١٣٥ ؛ وعند معمر والنظام الله أوجد محال الحركات ثم هي توجبه بطبعها وأخرجوا المتولدات من أن تكون فعلاً للعبد وأثبتوها لله بايجاب الخلقة أو من فعل نفس المحل ، الشرح ص ٣٨٧ ؛ وعند الجاحظ تقع المتولدات من العبد طباعاً ؛ أفعال الجوارح والمعارف إذا دعا الداعي الى فعل وأراد ذلك الفعل وقع طباعاً . وليس هناك اختيار إلا الارادة دون ما عداها ، =

دون التوليد هو انكار لأثر الارادة في الواقع واستحالة لشكر الانسان وثنائه واحساسه بالتوفيق في اتمام مهمته(٥٧٣) . وهو قول بطبيعة غير عاقلة وغير مريدة وإعطاء الطبيعة كل القوة وسلبها عن الانسان(٥٧٤) هو فعل للطبيعة خارج الشعور واعتبارها أما قديمة لا شأن للانسان بها أو حادثة بلا سبب وتحتاج الى محدث(٥٧٥) . يؤدي القول بالطباع دون الاختيار الى انكار البعثة والوحي . صحيح أن الواقع يتأزم ويستدعي الفكر ويمكن للطبيعة أن تبدع فكرها ويكون في الوقت نفسه مطابقاً للوحي ولكن ذلك يحتاج الى طبيعة كاملة والى وقت طويل ، ولا يبرأ من احتمال الخطأ . فالوحي هو عقل الطبيعة وفعل مع الطباع(٥٧٦) .

= المحيط ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦ ؛ وعند ثمامة الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، الأصول ص ١٣٨ ؛ وعند بشر بن المعتمر الألوان والطعوم والروائح والسمع منها ما هو فعل الله ومنها ما هو فعل للعبد ومنها ما هو اجتماع العباد ، الأصول ص ١٣٥ ، وقد أجاز بشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وسائر الادراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة من فعل الانسان . وأجاز منا فعل الألوان والطعام والروائح والادراكات على سبيل التولد ، الأصول ص ١٣٨ ـ ١٣٩ ؛ وعند الجاحظ ، ما بعد الارادة فهو للانسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعل باختيار سوى الارادة ، مقالات حـ ٢ ص ٨٣ .

(٥٧٣) عند القاضي عبد الجبار يؤدي القول بالطباع دون التوليد الى اخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشكر، المحيط ص ٣٨٦ ؛ باثبات الطباع يستحق الله المدح والذم ويضاف إليهما القبح . الشرح ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩ ؛ المحيط ص ٣٩٢ .

(٥٧٤) عند القاضي عبد الجبار الطبائع لا تعقل وتؤدي الى الدهرية ، المحيط ص ٣٨٧ ؛ الطباع مما لا يعقل ، وقد تؤدي الى نفى الصانع ، الشرح ص ٣٨٩ ؛ يؤدي القول بالطباع الى اثبات أن الحوادث لا محدث لها في جميع الحوادث المبتدئات والمتولدات ، الشرح ص ٣٨٩ ؛ وعند أبي علي وأبي هاشم أن القول بالطبع لا يعقل وهو باطل ولا يقع الفعل إلا من قادر وقدرة السبب عندهما هي قدرة المسبب ، المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ١٤ ، ص ٢٥ ـ ٢٦ .

(٥٧٥) يقول القاضي عبد الجبار : الطبع إما قديم أو حادث ، لا يكون قديماً ولو كان محدثاً لاحتاج الى طبع ، المحيط ص ٣٨٨ ؛ الانتصار ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(٥٧٦) وكيف نثبت النبوات بطبع المحل ؟ الشرح ص ٣٨٩ ، وألزمهم على قولهم بالطبع ألا تصح معرفة النبوات لأن أكثر معجزاتهم هي أعراض حالة في الأجسام . وعندهم أن المحل هو الفاعل لها . ولم يثبت أنه لا يفعل إلا الحسن فكيف يمكن أن يوثق بالنبوات؟ المغنى حـ ٩ ، التوليد ص ٢٣

ولا يؤدي القول بالطبائع إلى إنكار الصانع بل إلى اثبات حكمته . ليس الصانع حاوياً أو ساحراً بل حكيم خلق الأجسام وجعلها تتحقق طباعاً طبقاً لقوانين الكون من طبيعة الخلق . وموضوع التوليد هو تحليل لأفعال الطبيعة وليس الهدف منه صياغة أدلة على وجود الصانع . هو موضوع موجه الى أسفل وليس الى أعلى وبالتالي تظل المحافظة على المستويات قائمة . وهو أكثر مدعاة للتنزيه ، تنزيه الله عن القبائح والشرور وأكثر مدعاة للعدل بالتأكيد على مسؤولية الانسان عن أفعاله واستمرارها في الكون . كما أنه أكثر مدعاة الى تأسيس العلم الآلي وجعل الأفعال كلها متولدة عن بعضها البعض تجنباً للتشخيص . كل شيء خاضع لقانون سواء الأفعال الارادية أم غير الارادية ، العضوية البدنية أم الشعورية الخالصة .

واثبات المتولدات في الأفعال الانسانية بارجاعها للارادة وترك أفعال الطبيعة متولدة لا فاعل لها هو اثبات لحرية الانسان ولاستقلال الطبيعة في آن واحد . ومن ثم يمتد فعل الانسان الحر الى العالم من خلال حتمية قوانين الطبيعة[٥٧٧] . وقد يصل الأمر الى حد اعتبار أن أفعال الارادة أيضاً خاضعة للأسباب وأن الانسان قادر متى أخذ بالأسباب على اتيان كل الأفعال ، أفعال الارادة وأفعال الطبيعة ، على سبيل التولد . وهنا يتأسس العلم الطبيعي الآلي ، وتصبح الارادة الحرة جزءاً

---

(٥٧٧) يتضح ذلك من أقوال أصحاب الطبائع أو الطبائعيين مثل ثمامة وبشر ومعمر والمردار والنجار وبرغوث بالاضافة الى أقوال الجاحظ والنظام السابقة . فعند ثمامة لا فاعل للانسان إلا الارادة وأن ما سواها حدث لا محدث كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك . وذلك يضاف الى الانسان على المجاز ، مقالات حـ ٢ ص ٨٣ ؛ الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، وهي مقالة تجر الى انكار صانع العالم لأنه لو صح وجود فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل ولم يكن حينئذ في الأفعال دلالة على فاعلها ولا كان في حدوث العالم دلالة على صانعه ، كما لو أجاز انسان وجود كتابة لا عن كاتب ووجود مبني أو منسوخ لا من بان أو ناسخ ، الفرق ص ١٧٣ ؛ الأفعال متولدة لا فاعل لها إذ لم يمكنه اضافتها الى فاعل أسبابها حتى يلزم أن يضيف القول حيث مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده ولم يمكنه اضافتها الى الله لأنه يؤدي الى فعل القبيح وذلك محال . فتخير وقال المتولدات لا فاعل لها . المعرفة متولدة من النظر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، الملل حـ ١ ص ١٠٦ ؛ الفعل يصح من غير الفاعل ، اعتقادات ص ٤٢ .

من قوانين الطبيعة وأحد عوامل الخلق فيها(٥٧٨) . وقد يكون التولد بالطبع دون تفصيل في الأسباب . كما قد يصل القول بالطبع الى أن تكون أفعال الارادة ذاتها بالطبع وأن يكون الانسان قادراً حتى على خلق أفعال الشعور الداخلية بالطبع(٥٧٩) . وقد يقع فعل واحد من فاعلين لما كان الفعل يحدث في الطبيعة وكانت الطبيعة قابلة لأفعال الانسان ، ودون أن يكون أحد الفعلين خلقاً والآخر كسباً ،

---

(٥٧٨) وعند بشر بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد ، ما تولد من فعلنا حادث من الأسباب الواقعة منا (الطعوم ، الروائح ، الحركات ، السكنات ، ادراك جميع الحواس) ؛ الانسان يفعل في غيره بسبب يحدثه في نفسه ويفعل في نفسه أفعالاً متولدة وغير متولدة ، مقالات حـ ٢ ص ٧٩ ؛ أفرط في القول في التولد حتى قال إن الانسان يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الادراكات على سبيل التولد إذا فعل اسبابها وكذلك القول في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وقد كفره الأشاعرة وسائر المعتزلة في قوله ان الانسان قد يخترع الألوان والطعام والروائح والادراكات ، الفرق ص ١٥٧ ؛ أخذ هذا من الطبيعيين الذين لا يفرقون بين التولد والمباشر بالقدرة ولا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة ، الملل حـ ١ ص ٤٢ ، ص ٩٦ .

(٥٧٩) عند معمر ، الانسان لا يفعل في نفسه حركة ولا سكوناً وأنه يفعل في نفسه الارادة والعلم والكراهة والنظر والتمثيل وأنه لا يفعل في غيره شيئاً وأنه جزء لا يتجزأ ومعنى لا ينقسم وأنه في هذا البدن على الندين لا على المماسة والحلول . المتولد وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وطراوة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه ، وأن الموات يفعل الأعراض التي حلت فيه بطبعه وأن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت . الله لا يفعل عرضاً ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على حدث ولا على سمع ولا على بصر ، وأن السمع فعل السميع والبصر فعل البصير ، والادراك فعل المدرك ، والحس فعل الحساس ، والقرآن فعل الشيء الذي سمع منه ان كان ملكاً أو شجرة أو حجراً وأنه لا كلام لله في الحقيقة. يفعل الله التلوين والاحياء والاماتة. ليس أعراضاً لأن الله إذا لون الجسم فإنه إما أن يتلون أم لا . فان تلون فاللون بطبعه ، وبالتالي فهو فعله . ولا يجوز أن يطبعه تبعاً لغيره كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خلقاً لغيره وإن لم يكن طبع الجسم متلوناً جاز أن يلونه الباري فلا يتلون ، مقالات حـ ٢ ص ٨١ - ٨٢ ؛ حكى عنه الكعبي أن الارادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه للشيء وغير الأمر والاخبار والحكم فأشار الى أمر مجهول لا يعرف . وقال ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرة كانت أو توليداً، أفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لا على طريق المباشرة ولا على التوليد ، الملل حـ ١ ص ١٠٠ - ١٠١ .

أحدهما لله والآخر للانسان . فكلاهما للانسان ، لفاعلين مختلفين(٥٨٠) .

وإذا ما فعل الله فإنه يفعل طباعاً، طبقاً لقوانين الطبيعة وليس ضدها(٥٨١) . وقد يؤثر البعض جعل التولد في أفعال الانسان وحدها في نفسه وليس في غيره خوفاً من حتمية الطبيعة وايثاراً للحرية . موضوع التولد اذن هو مبحث في الطبيعة كما أنه مبحث في الفعل الانساني ، في حرية الأفعال وبقائها في الطبيعة بقوتها الذاتية الكامنة وبآثارها في الأغيار . يصارع فيه الفكر الانساني الطبيعي الفكر الديني الالهي حفاظاً على حرية الانسان واثباتاً لاستقلال قوانين الطبيعة .

خامساً : أفعال الوعي الفردي والاجتماعي .

أفعال الوعي الفردي والاجتماعي هي أفعال الشعور في ذاته وفي الآخر ، في الفرد والمجتمع . فهي متجهة هذه المرة ليس الى الطبيعة وعالم الأشياء بل الى المجتمع وعالم الآخرين . فالتوليد هو استمرار لأفعال الشعور ليس فقط في الطبيعة من خلال حركة الأجسام في الأكوان والاعتماد والتأليف والمماسة والمجاورة بل أيضاً من خلال أفعال الآخرين في المجتمع . وقد كان يبرز سؤال باستمرار ؟ لماذا يوجد توليد الطبيعة ولا يوجد توليد في المجتمع والتاريخ ؟ وقد سميت أفعال الوعي وليس أفعال الشعور لأن الأفعال هنا ليست مجرد موضوع لاثبات الحرية، بل لأنها تكشف عن الحرية القائمة على الوعي سواء في أفعال الشعور الفردية أو في أفعال الشعور الاجتماعية . فالشعور هنا هو الوعي الفردي والوعي الاجتماعي .

والعجيب أن أفعال الوعي هذه عند القدماء ليست مهمة ولا تدخل في صلب موضوع خلق الأفعال . وكلما كان الأمر مهماً تعم به البلوى وتتوقف عليه مصالح

---

(٥٨٠) أما المردار فقد أجاز وقوع فعل واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل التولد مع انكاره على أهل السنة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خلق والآخر مكتسب . كفَّر بشر لقوله بتوليد الألوان والطعوم والادراكات . وكفَّر النظام لقوله بالمتولدات من فعل الله لأنه يشابه قول النصارى أن المسيح ابن الله عن فعل الله ، الفرق ص ١٦٦ ، الملل حـ ١ ص ١٠٤ .

(٥٨١) وقد مال برغوث الى قول استاذه وقال ان الأشياء المتولدة فعل الله بايجاب الطبع فالله طبع الحجر طبعاً والحيوان طبعاً ، مقالات حـ ١ ص ٣١٦ ، الفرق ص ٢٠٩ ؛

الناس أبعده القدماء مثل هذه الأفعال ومثل موضوع الامامة . فهي مجرد أمور « صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع »(٥٨٢) . وهي مجرد أمور تخرج عن حيز المختصرات الى المطولات . وهي أمور لفظية خالصة تخرج عن العقائد والشرع ولا تحتاج الا إلى تفسير لغوي .وهي أمور لا داعي لأن تخطر بالبال، وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها لأن البحث فيها يتطلب معرفة حقائق الأمور وهو أمر غير لائق بالعقائد التي يراد منها مجرد تهذيب الاعتقاد ! هي أمور غير مهمة في الدين إذ يكفي ابعاد الشك عن النفس في الذات والصفات والأفعال أي في التوحيد . أما ما يتعلق بحياة الناس ، ومصالح الأفراد والجماعات فلا يجوز الخوض فيها، لأنها مضيعة للوقت وانشغال بما لا يهم، فلا فرق في ذلك بين أفعال الوعي الفردي والاجتماعي حتى يحتكرها السلطان ويقررها وفق هواه(٥٨٣) .

= ويرى الحسين بن محمد النجار أن الانسان لا يفعل في غيره ، ولا يفعل إلا في نفسه مثل الحركات والسكون والادراكات والطعوم والكفر والايمان وأن الانسان لا يفعل ألماً ولا ادراكاً ولا رؤ ية ولا يفعل شيئاً عن طريق التولد .

(٥٨٢) هذا هو موقف الايجي إذ يقول : « في البحث عن أمور صرح بها القرآن ، وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها » ويذكر خمسة : ١ ـ الطبع والختم والأكفة ٢ ـ التوفيق والهداية ٣ ـ الأجل ٤ ـ الرزق ٥ ـ الأسعار ، المواقف ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ .

(٥٨٣) هذا هو موقف الغزالي إذ يقول « في الاعتذار عن الاخلال بفصول شحنتها المعتقدات فرأيت الاعراض عن ذكرها أولى لأن المعتقدات المختصرة حقها ألا تشمل إلا على المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد . أما الأمور التي لا حاجة الى إخطارها بالبال وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور ، وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد. وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون أ ـ عقلي، كالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا وتتعلق بالمختلفات أم لا . وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثاله ب ـ لفظي كالبحث عن المسمى باسم الرزق ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها حـ ـ فهي كالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظائر ذلك . وكل ذلك ليس بمهم في الدين ! بل المهم أن ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله على القدرة التي هي حق في القطب الأول وصفاته وأحكامها كما هي حق في القطب الثاني وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث. وفي رسول الله أن يعرف صدقه ويصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع . وما خرج عن هذا فغير مهم . ونحن نورد من كل فن ما أهملناه مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها من المهمات =

وهي أمور تدفع إلى الغلو أو التقصير وتبعد عن التوسط والاعتـدال(٥٨٤) . صحيح أنها مسائل يصعب اصدار الأحكام عليها أو التعرف إليها نظراً لأننـا لم نشق قلوب الناس ومع ذلك فانـه يمكن معرفـة أوضاعهـا الاجتماعيـة وأبنيتها النفسيـة . فهي أمور عقلية مثل القدرة والاستطاعة والفعل كما أنها مسائل نفسية واجتماعية تكشف عن أوضاع سياسية يريد السلطان السكوت عنها ويتبعه عـالم الكلام بـابعادهـا عن حريات الناس وتهميشها في العقائد حتى يتم احكام مؤامرة الصمت عملياً ونظريـاً ، سياسياً ودينياً .

وتنقسم هـذه الأفعـال الى قسمـين أفعـال الـوعي الفـردي وأفعــال الـوعي الاجتماعي . الأولى مثل النصر والسداد ، والتوفيق والخذلان ، الشـرح والطبـع ، الفتح والختم ، الهداية والضلال ، النعمـة والفضل والاحسـان ، العصمـة ، القـوة والعـون ، الحول والتيسـير . . . الخ والثـانية مثـل الأجل ، والـرزق ، والسعـر ، مفـرداً ، أو الآجال والأرزاق والأسعـار جمعاً . ويـلاحظ أن أفعال الشعـور الفردي أكثر من أفعال الشعور الاجتماعي . الأولى متعددة تقرب من الثمانية عشر فعلاً ، والثانية محصورة في ثلاث . الأولى باستمرار أفعال في صيغة المفرد في حين أن الثانية تكون أفعالاً في صيغـة الجمع . ممـا يدل عـلى الطابـع الفردي لـلأولى والاجتماعي للثـانية . ولكن أهم مـا يفرق الفعلين هـو أن الأفعال الفـردية مـزدوجة الـطابع في معظمها في حين أن الأفعال الاجتماعية ليست كذلك .

١ ـ أفعال الوعي الفردي

تنتظم افعال الوعي الفردي في مجموعات ثنائية مزدوجة ايجاباً وسلباً ، وكأننـا

= والمقصودات في المعتقدات ، الاقتصاد ص ١١١ ـ ١١٢ ؛ ثم حاولوا في حد الـرزق وحد النعمـة وتضييع الوقت بهذا أو أمثاله دأب من لا يميـز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره ، وأنه لا قيمة له . فلا يبتغي أن تضيع العمر إلا بالمهم ، وبين يدي النـظار أمور مشكلة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ واقتضاء الاطلاقـات فنسأل الله أن يـوفقنا لـلاشتغال بمـا يعنينا ! الاقتصاد ص ١١٦ .

(٥٨٤) ويقول البغدادي « وللفريقين في التوفيق والخذلان والشرح والطبع وامثالهما كلام عـلى طرفي الغلو والتقصير. والحق بينهما دون الجائز منهما ، النهاية ص ٤١١ .

أمام فعلين متضادين أشبه بأحوال الصوفية . وذلك مثل : التوفيق والخذلان ، الشرح والطبع ، الفتح والختم ، الهداية والضلال . وقد تختلف أطراف الأفعال المتضادة فقد يكون النصر بدلاً من التوفيق في مقابل الخذلان . وقد تكون الأفعال المزدوجة متماثلة متشابهة وليست متعارضة متضادة إما إيجاباً مثل التوفيق والسداد ، العون والتيسير أو سلباً مثل الطبع والختم . وقد يقع التجانس في أفعال ثلاثية وليست ثنائية وغالباً ما تكون ايجاباً لا سلباً مثل النعمة والفضل والاحسان ، وقد تكون رباعية وغالباً ما تكون أيضاً ايجاباً لا سلباً مثل القوة والعون والحول والتيسير . وقد يكون فعلاً واحداً بمفرده وغالباً ما يكون ايجاباً مثل العصمة . فالأفعال في معظمها يغلب عليها الايجاب (أربعة عشر فعلاً هي : النصر ، السداد ، التوفيق ، الشرح ، الفتح ، الهداية ، النعمة ، الفضل ، الاحسان ، العصمة ، القوة ، العون ، الحول ، التيسير) أكثر من السلب (أربعة أفعال وهي الخذلان ، الطبع ، الختم ، الضلال) مما يدل على أن الوعي الفردي أكثر ايجابية وتفاؤلاً وقدرة على الخلق والابداع والنجاح منه على السلبية والتشاؤم والاستسلام والرضوخ والفشل .

ويصعب تحديد المعاني الدقيقة لكل الألفاظ المتجانسة ايجاباً مثل الهداية والعون والتيسير والتوفيق أو لكل الألفاظ المتجانسة سلباً مثل الخذلان والضلال والطبع والختم . انما المقصود منها شيء واحد وهو: هل يتم الوعي الفردي من داخله بفعل ارادته الحرة، أم من خارجه بفعل ارادة خارجية ؟ وقد تكون الألفاظ أقرب الى الترادف والى التمرينات العقلية للاجابة على هذا السؤال المبدئي . فالاجابة بعدم قدرة الوعي من داخله على الأفعال تفرز تراث السلطة التي تتمثل الارادة الخارجية مشخصة في الله أولاً ثم في السلطان ثانياً . والاجابة بقدرة الوعي من داخله على أفعاله تفرز تراث المعارضة التي تتمثل في جموع المحكومين وعامة الرعية . لذلك قد يذكر منها البعض دون البعض . وقد يتم التركيز على البعض دون البعض . يذكر التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم ولا يكاد يذكر الشرح والفتح والنعمة والفضل والاحسان والقوة

والحول . ولكن يمكن فهمها قياساً . كما يمكن اضافة غيرها قياساً .

وقد ظهر بعض هذه الأفعال مثل الايمان والكفر في أفعال الشعور الداخلية كما ظهر موضوع التوفيق والخذلان والاشقاء والاسعاد كعقائد فرعية من العقيدة الأم ، عقيدة القضاء والقدر . وقد يدخل البعض منها في موضوع الحسن والقبح أي في الشق الثاني من العدل وبوجه خاص في موضوع اللطف أو الصلاح . ومع ذلك فمكانه الطبيعي هو آخر باب خلق الأفعال وبداية الحسن والقبح . وبالتالي يكون هو الانتقال الطبيعي من شق العدل الأول ، خلق الأفعال الى شقه الثاني الحسن والقبح .

أ ـ التوفيق والسداد . وتتصارع كل أفعال الوعي الفردي ابتداء من التوفيق والسداد مع ارادتين، ارادة الله وإرادة الانسان. هل التوفيق والسداد فعلان لله أم فعلان للانسان ؟ وكيف تكون أفعال الوعي الفردي لغير الانسان وهي مرتبطة بالتمييز والعقل ، وهما أخص خصائص الانسان ؟ ان التردد بين نسبة أفعال الوعي الفردي الى الله أم إلى الانسان انما هو ناتج عن الخلط بين الانفعال والعقل ، بين العاطفة والذهن . فليس الأمر مزايدة في الايمان وابتهالات لله بل تحليل لأفعال الشعور ودفاع عن استقلال الانسان(٥٨٥) . ليس الأمر منافسة أو مبارزة أو تحد بين الله والانسان ، ووضع الله مكان القادر والانسان مكان العاجز دفاعاً عن الله وتضحية بالانسان أمام السلطان أكثر منه أمام الله ، ونفاقاً أكثر منه ايماناً . إذ يعجز الانسان عن الاجابة المضادة وإلا وقع تحت شتى ألوان الضغط النفسي

---

(٥٨٥) يقول الشهرستاني : والحق الذي لا غبار عليه « إياك نعبد » محافظة على العبودية ، « وإياك نستعين » استعانة بالربوبية ، والتوفيق والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والهداية والضلال تنتسب الى الله بشرط أن يكون أحق الاسمين به أحسن الاسمين وأولى الفعلين بحكمه وتقديره أولى الفعلين وجوداً وأجدرهما حصولاً ، اللهم من أحسن فبفضلك يقدر ، ومن أساء فبخطيئته يهلك ، لا المحسن استغنى عن رفعك ومعونتك ، ولا المسيء عليك ولا استبد بأمر خرج بمحض قدرتك . فيا من هكذا لا هكذا غيرك صل على محمد وعلى آله أحظى به ما أنت أهله ، انك أهل لكل جميل . النهاية ص ٤١٤ ـ ٤١٥ .

والارهاب السياسي وتملق ايمان العوام[٥٨٦] . لا يعني جعل أفعال الوعي الفردي مسؤولية الانسان أي تعجيز لله بل تثبيتاً لحكمته وغايته ، وهو الدفاع عن حرية الانسان واستقلاله ومسؤوليته . ويزداد الأمر صعوبة إذا ما كان التوفيق والسداد بناء على الدعاء والابتهال والسؤال والاستعطاف والاستجداء والمناجاة والطلب والبكاء . وبالتالي يقع الوعي في خطأين . الأول التخلي عن الفعل الى الانفعال ثم طلب الفعل من الآخر وليس من الذات . وهل الدعاء قادر على استجلاب الطاعة أم أن الفعل هو القادر على ذلك ؟ إذا كان الفعل فالانسان حر وإلا احتاج الى قدرة ولزم الدور[٥٨٧] . وكيف يتم التوفيق والسداد للبعض دون البعض ؟ أليس من سمات صفات الذات أو الفعل الاطلاق ؟ وإذا كان مقياس التمييز هو العمل الصالح فيكون فعل الانسان هو علة التوفيق والسداد وليس فعل الله ؟ ان التوفيق والسداد هما في حقيقة الأمر الميل النفساني المصاحب للفعل نتيجة لقوة الباعث وصدق النفس وكمال الغاية من داخل الشعور وليس من خارجه . وما يسمى بالتيسير والعون والتوفيق أو العصمة أو القوة أو الفضل أو النعمة أو الاحسان كل ذلك هو القوة التي يشعر بها الانسان اثناء عمله بعد تخطيطه وبذل جهده . هي قوة الفعل الذاتي وهي تحقق والامكانيات الجديدة التي تظهر ، قوة الحق على الباطل ، قوة حضور المبدأ على غيابه ، وقوة الطبيعة على مناقضتها ، وقوة التاريخ على مناهضته . هي ذلك التثبت والبرهان الذي يجده الانسان في نفسه والثقة بالنفس ساعة الفعل. التوفيق أو العصمة أو التأييد أو الهداية ، كل ذلك شعور انساني بأن الفعل قد تم على أكمل وجه أكثر مما كان الانسان يتوقع في البداية ، وهو شعور موجود بالفعل ولكنه لا يدل على تدخل ارادة خارجية مشخصة أحدثت هذا التوفيق بل تدل إذا كان الفعل مروياً على حدوث الفعل بارادة الانسان طبقاً لباعثه وتخطيطه وغايته . أما إذا لم يكن الفعل مروياً وحدث الفعل فإنه يدل على

(٥٨٦) يمارس الأشعري هذا الارهاب في الابانة ص ٥١ ، ص ٥٧ وتبعه الجويني في الارشاد ص ٢٥٤ - ٢٥٥

(٥٨٧) تبدو هذه الابتهالات والأدعية بالتوفيق والمحبة والولاية لأهل الطاعة وخذلان أهل المعصية في الانصاف ص ٢٨ ؛ الاتحاف ص ٩٩ ؛ الأمير ص ٩٩ .

وجود علة أحدثته إما ارادة انسان آخر أو تداخل الأحداث وتشابكها كما تتداخل الأمواج لحمل غريق على الشاطىء أو مجرد مسرى التاريخ الذي يتحقق بالارادة البشرية العامة والتي يصل تأثيرها حتى هذا الفعل غير المروي فيجرفها أمامه كشيء طبيعي . فإذا ما حدث الفعل دون ما توقع من الانسان الذي لم يقصده ولم يفعله حُسب ذلك توفيقاً وعصمة وسداداً وعوناً وقوة وحولاً وتيسيراً أو فضلاً ونعمة واحساناً(٥٨٨) ! إن التوفيق والسداد هما وقوع الأفعال حسب ارادة الانسان وقصده ودواعيه . يفعل الانسان في الحاضر والمستقبل ويظل مشروطاً بتدخل عوامل أخرى منها تدخل ارادات انسانية أخرى في توجيه الفعل أو حدوث وقائع جديدة لم تكن في الحسبان يسارع بأخذها ووضعها في مجال الفعل كعناصر ايجابية جديدة(٥٨٩) . وليس هذا هو اللطف أو الصلاح لأن ذلك يشير الى تدخل ارادة خارجية . كما أنه يثير اشكالات أكثر مما يحلها . فما مقياس اللطف أو الصلاح ؟ ولماذا يُعطى لانسان دون غيره ؟ وإذا كان مشروطاً بالفعل فالفعل هو الأساس ؟ وكيف يكون فعل الله ، اللطف أو الصلاح مشروطاً ؟ فاذا ما كان التوفيق والسداد الثواب بعد الفعل فان ذلك يحدث طبقاً لقانون الاستحقاق ولا يكون تدخلاً قبل الفعل باستطاعة زائدة ولا أثناء الفعل بقدرة اضافية ، وإذا كان يعني مجرد الحكم فانه يحدث أيضاً بعد اتمام الفعل وليس قبله أو اثناءه ، وهو حكم يقوم على تصور الهي كما يمكن أن يقوم حكم على تصور انساني خالص . وإذا كان يعني مجرد اللطف دون الالجاء أي خلق قدرة دون جبر فانه يصطدم بعموم اللطف وخصوصه وشروطه ، ويكون بمثابة حل مشكلة باثارة مشكلة أعظم . فاذا ما كان يعني علم الله فإن علم الله بعدي وليس قبلياً ، لا يجبر على فعل بل يسجل نتيجة أفعال . وبالتالي يستحيل فهم التوفيق والسداد بمعنى اللطف أو الصلاح(٥٩٠) .

---

(٥٨٨) وعند الأشعري إذا كانت الاستطاعة نعمة من الله وفضل واحسان فإنها تكون توفيقاً وسداداً ،الابانة ص ٥٠ ؛

(٥٨٩) الداعية هي الميل النفساني المصاحب للفعل ،الأمير ص ٩٩ ؛ وعند الأشعري أيضاً هي التثبت والبرهان الذي وقع ليوسف ، الابانة ص ٥٥ .

(٥٩٠) تُختلف الأسماء على اللطف فربما يسمى توفيقاً وعصمة ، الشرح ص ٥١٩ ، في معنى وصف =

ب ـ **النصر والخذلان** . إذا كان التوفيق والسداد فعلين متجانسين فان النصر والخذلان فعلان متضادان . وقد يأتي التوفيق في مقابل الخذلان . وإذا كان من الطبيعي ، على أكثر تقدير ، أن يوفق الله ويسدد الخطى فكيف به يخذل ؟ وإذا كان من الطبيعي ألا يصدر عن الخير إلا الخير فكيف يصدر عن الله الشر ؟ إذا كان الله فاعلاً للخير فكيف يكون فاعلاً للشر ؟ وإذا كان مقياس النصر والخذلان هو ايمان الانسان وصدقه في الفعل تصبح الارادة الالهية مشروطة بالفعل الانساني ، ويصبح الانسان هو الذي يحدد اختيار الفعل الالهي إما النصر واما الخذلان . وإذا

= اللطف بأنه توفيق يفيد موافقة الطاعة له، المغني جـ١٣، اللطف ص ١٢ ـ ١٤ ؛ القول في التوفيق والتسديد . اختلفت المعتزلة على أربعة أقاويل : أ ـ التوفيق عن الله ثواب يفعله مع ايمان العبد . ولا يقال للكافر موفق وكذلك التسديد ب ـ هو الحكم من الله أن الانسان موفق وكذلك التسديد حـ ـ جعفر بن حرب ، التوفيق والتسديد لطفان لا يوجبان الطاعة في العبد فاذا أقر الانسان بالطاعة كان موفقاً مسدداً ء ـ الجبائي ، هو اللطف في معلوم الله إذا فعله وُفّق الانسان للايمان في الوقت ويفعله الكافر في الوقت الثاني ؛ التوفيق أو السداد هو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع وليس يجب أن يكون مأمون الغيب ، الشرح ص ٧٨١ وعند المعتزلة هو موقف وسط ، اللطف من الله والحرية من الانسان ، الارشاد ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ . وعند أهل الاثبات هو قوة الايمان وكذلك العصمة ، مقالات حـ ١ ص ٣٠٠ ؛ وبهذا المعنى يفهم الأشعري اللطف أو الصلاح فالله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر اليهم وأصلحهم وهداهم وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالايمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان. ولو لطف بهم وأصلح لكانوا صالحين،ولو هداهم لكانوا مهتدين وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وأنه خذلهم وطبع على قلوبهم ، الابانة ص ٩ ؛ وندين بأنه يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الله ، المصدر السابق ص ١٠ ؛ . واللفظان موجودان في أصل الوحي وإن لم يوجد المعنيان كثيراً . فقد ذكر لفظ التوفيق ٤ مرات ، اثنان لله « ان يريدا اصلاحاً يوفق الله بينهما » (٣٥ : ٤) ؛ « ان أريد إلا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله » (٨٨ : ١١) . ويتم التوفيق إما بين الزوجين أو في المجتمع أي أن التوفيق هنا بمعنى المصالحة واعادة التوحيد للأطراف المتنازعة وما دامت النية صادقة والغاية كاملة والباعث قوي ، والأرادة متوافرة فلا بد وأن يحدث التوفيق . توفيق الله هنا معناه ضرورة حدوث النتيجة إذا ما توفرت مقدماتها . أما لفظ السداد فقد ذكر خمس مرات لا بمعنى التسديد الاصطلاحي . فقد ذكر « السد » ثلاث مرات « والسدين » مرة واحدة بمعنى الختم والطبع والمنع وليس السداد . وذكرت صفة « سديد » للقول الصائب مثل ﴿فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديدا﴾ (٤ : ٩) ؛ ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً﴾ (٣٣ : ٧٠) .

كـان الأمر كله مـرهوناً بـالاستطاعـة التي يخلقهـا الله في سـاعـة الفعـل فـإن هـذه الاستطاعة لا تكون محايدة يستعملها الانسان بعد ذلك إما للخير أو الشر إما للعمل الصالح أو العمل المفسد ، إما للنفع أو للضر بل تتوجه ايجاباً أم سلباً بفعل الله ، تنصر أو تخذل ، تهدي أو تضل ، تشرح أو تختم ، تفتح أو تـطبع . ويستحيـل أن يتم هذا التوجه بتميز مسبق أو عفـوياً عشـوائياً بـالمصادفـة . وإذا كان المقيـاس هو حسن النيـة والصدق في أفعـال الانسان يكـون الانسان هـو الذي حـدد اختيار الله ووجهة أفعاله . وإذا كانت الاستطاعة محايدة ، تكون للخير وتكـون للشر ، بفعـل الانسـان ودون توجيـه من الله يكون الانسـان قادراً عـلى التمييز بـين الحسن والقبح وقادراً على تـوجيه الاستـطاعة نحـو الخير أو الشـر ، وبالتـالي ينصر نفسـه أو يخذل نفسه ، وتظل الاستطاعة التي يجدها الانسـان من نفسه عـلى غير تـوقع مجـرد تحقق لامكانيات الفعل وطاقاته اثناء الفعل ، لما كان الفعل يولد باستمرار طاقات جديدة غير المتوقعة أولا في بداية الفعل . وهل الانسان غير قادر من نفسه على الطاعة وغير مسؤول عن المعصية ؟ وهل تكـون القدرة التي يخلقهـا الله ساعـة الفعل محـايدة ، قدرة على الخـير أو قدرة عـلى الشر بصـرف النظر عن البـواعث والغايـات ؟ وكيف يعطي الله الانسان القـدرة على الشـر ؟ وإذا كان الخـير من الله والشر من الانسـان فالانسان حـر قادر عـلى الافلات من ارادة الله وقـدرته ولكن في الشـر دون الخير . بالاضافة الى أنها قسمة تقـوم على تبـرئة الآخـر واتهام الـذات ، تقوم عـلى التطهـر والبراءة بالنسبة الى الوعي الخالص ، وعلى تعـذيب الذات بـالنسبة للوعي المتعـين . اليست هذه قسمة ضيزى ؟ لله البنين وللانسان البنات ؟ وكيف يدعو الانسان عـلى الآخرين بالخذلان ويستجيب له الله ان كان من الصالحـين ؟ أليس هذا تمنيـاً للشر للآخرين واستجابة لله لفعل الشر؟ ألا يدل ذلك على عجز الانسـان على المقـاومة ، مقاومة الشر بالفعل دون استعداء أحد عليه يكون أقوى منه يقوم بالمقاومة بدلاً عنه ويكتفي الانسـان بأضعف الايمـان وهـو الـدعـاء عـلى الأعـداء وطلب النجـدة من الأقوياء ؟ إذا كان النصر والخذلان من الله يُسلب من الانسان فرحه بالتوفيق وحزنه من الاخفاق ،فإنـه يعيش في الدنيـا بلا رجـاء أو خوف ، بـلا فرح أو حـزن ، بلا أمـل أو يأس ، ويـظل مجرد آلـة طيّعة في يـد فـاعـل أعـظم ينصره ويخذلـه كيف

يشاء(٥٩١) . ويصعب ايجاد الحلول المتوسطة بين الفعلين . لا يوجد الا « اما

---

(٥٩١) التوفيق خلق قدرة على الطاعة ، والخذلان خلق قدرة على المعصية ، والموفَّق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية ؛ وعند الأشعرية التوفيق والخذلان ينسبان الى الله نسبة واحدة على جهة واحدة . والقدرة للشيء وضده ، النهاية ص ٤١٢ ؛ الهدى والتوفيق هما تيسير الله المؤمن للخير الذي خلقه . وأن الخذلان تيسيره للشر الذي له خلقه ، الفصل ص ٣٨ - ٣٩ ؛ التحفة ص ٤ - ٥ وعند الأشعري الايمان والطاعة بتوفيق من الله والكفر والمعصية بخذلانه . خلق القدرة على ذلك ، الملل حـ ١ ص ١٥٦ ؛ خلق الله الخلق سيما الكفر والايمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم بتوفيق الله إياه ونصرته له ، الفقه ص ١٨٥ ؛ شرح الفقه ص ٤٥ وقد قيل شعرٌ في العقائد المتأخرة القول ص ٣٦ - ٣٧

ومثل توفيق ذوي السعادة وخذلان أهل الحشر والشقاوة

الوسيلة ، ص ٢٣٥

وأيضاً :

فخالق لعبده وما عمل توفيق لمن أراد أن يصل

وخاذل لمن أراد بعده ومنجز لمن أراد وعده

فوز السعيد عنده في الأزل وكذا الشقي ثم لم ينتقل

الجوهرة ص ١١

وعند الحسين بن محمد النجار استطاعة الايمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهدى وأن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر . وأنه جائز كون الطاعة في حال المعصية التي هي تركها بألا تكون كانت المعصية التي هي تركها في ذلك الوقت وبألا يكون كان الوقت وقتاً للمعصية التي هي تركها . وأن المؤمن مؤمن مهتد دفعه الله وهداه ، وأن الكافر مخذول خذله الله وأضله ، وطبع على قلبه ، ولم يهده ولم ينظر له وخلق كفره ولم يصلحه . ولو نظر له وأصلحه لكان صالحاً ، مقالات حـ ١ ص ٣١٥ ؛ وعند المعتزلة بوجه عام ، التوفيق من الله إظهار الآيات في خلقه الدالة على الوحدانية وإبداع العقل والسمع والبصر في الانسان ، وإرسال الرسل وإنزال الكتب لطفاً منه وتنبيهاً للعقلاء من غفلتهم ، وتقريباً للطرق إلى معرفته ، وبياناً للأحكام تمييزاً بين الحلال والحرام . وإذا فعل ذلك فقد وفق وهدى ، وأوضح السبيل وبيّن الحجة ولزم الحكمة ، وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة إلى توفيق مجرد وتسديد معجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل . والخذلان لا يتصور مضافاً إلى الله بمعنى الاضلال والإغواء والصد عن الباب وإرسال الحجاب على الألباب إذ يبطل التكليف ويكون العقاب ظلماً ، النهاية ص ٤١١ ؛ وعند الأباضية الخوارج استطاعة الكفر ضلال وخذلان وطبع وبلاء وشر ، المحيط ص ٢٣٢ ؛ ثم يكون السؤال للخوارج : كيف يتم التوفيق بين ذلك وبين اعتمادهم على خلق الأفعال عند المعتزلة في أصلي التوحيد والعدل ؟

أو» . فإن قيل ان القوى التي تحدث للانسان أثناء الفعل ثلاثة أنواع . الأولى موفقة هي التوفيق، والثانية خاذلة وهي الخذلان، والثالثة محايدة وهي القوة أو العون أو الحول أو التيسير، أمكن اذن وجود قوة محايدة لا تتدخل في أفعال الوعي ايجاباً أم سلباً . والحياد على أية حال أقرب الى المحافظة على حرية الأفعال من القوة الموجهة . ان كانت تسلب الارادة إلا أنها تبقي على الحرية(٥٩٢) . قد تعني مثل هذه القوة في أحسن الحالات مجرد حضور الأسباب وسلامة الآلات ، وبالتالي تكون قوة انسانية مرئية بدنية أو شعورية يعرفها الانسان ، ويعمل بها قبل الفعل أو أثناء الفعل كقوة متولدة من حركة الفعل ذاته وطبيعة الطاقة المتولدة منه (٥٩٣) . فإن أمكن تقسيم التوفيق الى عموم وخصوص بالنسبة الى الخلق . فعموم التوفيق شامل للخلق وكذلك نصب الأدلة والأقدار والاستدلال وارسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس حجة على الله بعد الرسل . وخصوص التوفيق لمن علم الله منه هدايته وارادته الاستقامة . وهذه قد تكون على أصناف . منها كمال الاعتدال في المزاج ، من جهة الطبيعة أو الشريعة ، النفس والنطفة والخلقة أو من جهة تربية الأبوين أو الأستاذ أو المعلم أو أهل البلد أو القرابة وحتى في هذه الحالة تكون الأفعال غير مكتسبة فالانسان غير مسؤول عن الخلقة كما أنه غير مسؤول عن تعليم الأبوين . وفي هذه الحالة يكون جبر التوفيق العام متفقاً مع جبر التوفيق الخاص . ومع ذلك يمكن للوعي الفردي أن يخترق جبر الخلقة والتعلم نظراً

---

(٥٩٢) اجماع الأمة كلها على سؤال الله التوفيق والاستعاذة به من الخذلان . فالقوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالاجماع توفيقاً وعصمة وتأييداً . والقوة التي ترد من الله فيفعل بها الشر تسمى بالاجماع خذلاناً . والقوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولاً . ولذلك يُقال لا حول ولا قوة إلا بالله . لذلك تسمى تيسيراً ، الفصل حـ٣ ص ٣٠ - ٣٢ .

(٥٩٣) عند إمام الحرمين ، التوفيق والخذلان هما سلامة الأسباب والآلات ، وعند الأشعري الفرض المقارن للطاعة ، التحفة ص ٤ - ٥ .

لاستقلاله فالطبيعة أقوى من الخلقة ، وحرية الفعل أقوى من التعلم[٥٩٤] . ومع ذلك فالتخصيص خارج الأمور الطبيعية كالمزاج والتعلم تميز أو فعل بلا مبرر[٥٩٥] . ويتم النصر والخذلان على مستويين . معرفي مثل النظر بالحجج والأدلة وشرح الصدر ، وعملي أي التدخل الفعلي المباشر في أفعال الانسان . فإذا كان التوفيق هو اللطف فإنه في هذه الحالة يشمل اللطف النظري أي إظهار الآيات الدالة على الوحدانية والنبوة ، ويتم ذلك عادة دون حاجة الى لطف وقتي لكل فعل على حدة وهو التوفيق العملي، والأول أقل خطورة على حرية الأفعال من الثاني لأنه مجرد توليد أفعال نظرية مثل توليد النظر للعلم ويترك الارادة حرة لتحقيق الفعل . في حين أن الثاني يهدد حرية الأفعال تهديداً مباشراً لأنه يكون بديلاً عن الفعل الانساني وأقوى منه ايجاباً أم سلباً[٥٩٦] . واللطف الخاص في نهاية الأمر تعجيز لله

---

(٥٩٤) النهاية ص ٤١٢ ـ ٤١٤ .

(٥٩٥) في جواز التخصيص بالنعم دينية أو دنيوية ، دنيا أو آخرة . عند القدرية سوى الله بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين . وفي هذا بطلان فائدة دعاء الصالحين أن يوفقهم الله لما وفق له الأنبياء ، الأصول ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

(٥٩٦) عند أهل الاثبات ، النصر من الله ، ما يفعله ويقذفه في قلوب المؤمنين من الجرأة مع الكافرين وتسمى القوة على الايمان نصراً ، أما الخذلان فاختلفوا أ ـ ترك الله أن يحدث من الالطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين (معنى سلبي) ب ـ تسميته وحكمه بأنهم مخذولون ؛ وقال أهل الاثبات قولين أ ـ الخذلان قوة الكفر ب ـ خلق كفرهم ، والثانية أكثر تدميراً للحرية من الأولى، مقالات حـ١ ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ وعند أبي علي النصرة كلها ثواب والخذلان كله عقاب ؛ وعند المعتزلة قد يكون النصر بالمحبة وقد يكون بمعنى زلزلة أقدام الكافرين ورعب قلوبهم فينهزمون . فان هزم المؤمنون لم يكن ذلك بخذلان من الله بل هم منصورون بالحجة على الكافرين ، اللطف ص ١١١ ـ ١١٣ . ولفظ «نصر» موجود في أصل الوحي . فقد ذكر ١٥٩ مرة بمشتقاته المختلفة منها ٧٠ مرة فعلا ، ٥٩ مرة اسما . صحيح أنه في الأفعال يغلب فعل الله (٥٠ مرة) على فعل الانسان فرد أو جماعة (٢٠ مرة) ولكن هذه المرات العشرين تجعل فعل الله مشروطاً بها مثل « أن تنصروا الله ينصركم » (٤٧ : ٧) « ولينصرن الله من ينصره » (٢٢ : ٤٠) ؛ وأن النصر الانساني بعدي وليس قبلياً في علم الله « وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب » (٥٧ : ٢٥) ؛ وبالتالي تؤول أفعال نصر الله طبقاً لعلاقة الشارط بالمشروط . وباقي الأفعال تجعل النصر من الانسان فرداً وجماعة بناء على الايمان أو إثباتاً له « والذين آووا ونصروا ــ

وكأن الله لا يتصف بالاقتدار على اللطف بجميع الخلائق .

ولا يعني الخذلان أي عدم حدوث فعل، تدخل أية ارادة خارجية منعت الفعل من الوقوع أو إمتناع تدخلها، بالرغم من الدعاء والابتهال، بل يعني الخذلان إذا كان الفعل مروياً أن هناك عوامل في الموقف كانت غائبة عن الفاعل وأن هناك نقصاً إما في الباعث أو الفكرة أو الغاية . قد يكون الأساس النظري للفعل غير محكم ، وقد يكون الباعث ضعيفاً أو معدوماً ، وقد تكون الغاية غير طبيعية أو وقتية . وفي مثل هذه الحالات لا يحدث الفعل من الانسان بل يحدث فعل آخر من انسان آخر باعثه أقوى وفكرته أوضح ، وغايته أعم وأشمل وأكثر تعبيراً عن

= أولئك هم المؤمنون حقاً » (٨ : ٧٤) « وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون » (٥٩ : ٨) والترابط الاجتماعي « والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض » (٨ : ٧٣) ونصرة الرسول من المؤمنين « ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » (٣ : ٨١ ؛ ولكن أهم شيء هو النصر رفعاً للظلم ونتيجة للقتال كعمل جماعي كاختبار للانسان وصراعه في الحياة مثل « وما لكم لا تناصرون » (٣٧ : ٢٥) ؛ « ولمن انتصر من بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل » (٤٢ : ٤١) ، « ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض » (٤٧ : ٤) ؛ « والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون » (٤٢ : ٣٩) ؛ « فدعا ربه أني مغلوب فانتصر » (٥٤ : ١٠) ؛ « وإذا استنصروكم في الدين فعليكم النصر » (٨ : ٧٢) . أما استعمالات النصر كفعل لله فإنها تعني أن النصر مقياساً للآلهة ، وأن المنتصر لا يكون إلا غالباً مثل « هل ينصرونكم أو ينتصرون » (٢٦ : ٩٣) ؛ أما مشتقات الاسم فالغالب عليها النصر (٢٢ مرة) وصفة نصير (٢٤ مرة) ثم أنصار (١١) ، نصارى (١٤) ، ناصرين (٨) ، ناصر (٣) ، منتصر (٢٢) منتصرين (٢) ، ثم منصور ، منصورون . وهي تشير الى المعاني نفسها السابقة . فإن كان الغالب عليها اعطاء النصر كصفة لله إلا أن ذلك في نطاق أن النصر هو مقياس للألوهية . كما تظهر أيضاً صلة النصر بالظلم مثل « وما للظالمين من أنصار » (٢ : ٢٧٠ ؛ ٣ : ١٩٢ ؛ ٥ : ٧٢) .

أما بالنسبة للفظ « خذل » فقد ذكر ثلاث مرات في أصل الوحي كفعل للشيطان « وكان الشيطان للانسان خذولا » (٢٥ : ٢٩) ، وليس كفعل لله ، وذلك لأن النصر مقياس للاله « وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده » (٣ : ١٦٠) ، ومقياساً للاله الحق الواحد » ولا تجعل مع الله الهاً آخر فتقعد ملوماً مخذولاً (١٧ : ٢٢) ؛ فالخذلان لفظ اضافي بالنسبة للنصر وليس لفظاً أصلياً حتى لا يُنسب فعل الشر الى الله ، فالخذلان هو مجرد غياب النصر .

اكتمال الطبيعة . أما إذا كان الفعل مروياً وذا أساس نظري سليم وقائماً على باعث قوي ، له غاية تعبر عن اكتمال الطبيعة ثم لم يحدث فهذا أيضاً لا يعني تدخل ارادة خارجية منعت الفعل من الوقوع ، بل يعني وجود عوامل أخرى في ميدان الفعل هي التي منعت الفعل من الوقوع . وقد حدثت هذه الموانع في لحظة اتيان الفعل . وكيف تأتي في الخذلان ارادة خارجية تساعد الانسان على فعل الشر ، وهي صفة من صفات الكمال المطلق ؟ كيف يصدر الشر عن الخير ؟ كيف تساعد الارادة الخارجية على فعل الشر وهي الارادة الكاملة ؟

حـ - الهداية والضلال . مفهومان متضادان مثل النصر والخذلان . وقد يكون التوفيق مع الهداية . وقد يُوضع الضلال مع الختم والطبع . يثبتان بحجج نقلية كثيرة لتبين أن الله هو الذي يأتي كل نفس هواها أو عقلية بدليل دعاء الانسان لله وطلبه الهدي والحقيقة ان الحجج النقلية كلها لا تثبت شيئاً لأنها ظنية . اذ يمكن اعادة تأويلها لصالح حرية الأفعال ومعارضتها بحجج مضادة على ما وضح في نظرية العلم(٥٩٧) . كما أن الدعاء بها عجز وتخل عن تحقيق الغايات بالفعل .

---

(٥٩٧) عند أصحاب الحديث والسنة الله فعال لما يريد يهدي من يشاء ويفعل من يشاء ، لا هادي لمن أضله ولا مضل لمن هداه ، موفق أهل محبته وولايته لطاعته وخاذل لأهل معصيته فدل ذلك كله على تدبيره وحكمته ، وأنه عادل في خلقه بجميع ما يبتليهم به ويقضيه عليهم من خير وشر ونفع وضر ، وغنى وفقر ، ولذة وألم ، وصحة وسقم وهداية وضلال ، الانصاف ص ٢٨ ؛ والله يفعل ما يشاء ويهدي من يشاء ، النسفية ص ١١٠ ؛ شرح التفتازاني ص ١١٠ - ١١١ ؛ حاشية الخيالي ص ١١٠ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١١١ ؛ التوفيق والهداية أي الدعوة الى الايمان والطاعة . ويقدم الايجي ثلاث حجج : أ - اجماع الأمة على اختلاف الناس فيها والدعوة عامة لا اختلاف فيها ب - الدعاء بها نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم والدعوة حاصلة واختلاف الناس في الانتفاع بها حـ - كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح دون كونه مدعواً ، المواقف ص ٣١٩ - ٣٢٠ ؛ في أن الهداية والاضلال من فعل الله ، الأصول ص ١٤٠ - ١٤١ ؛ الفصل ص ٣٤ - ٣٥ ؛ الهداية والاضلال من فعل الله ، نفوذ مشيئة الله في مراداته ؛ في معنى التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع ومعنى النعمة والشكر ، النهاية ص ٣٩٧ - ٤١٦ ؛ هل شاء الله كون الكفر والفسوق وارادة من الكافر أو الفاسق أم أراد كونه ، الفصل ص ١٠٤ - ١٢٠ ؛ هل لله نعمة على الكفار ، الفصل ص ١٣٦ - ١٣٧ ؛ عند أهل الاثبات لو هدى الله الكافرين لاهتدوا فلما لم يهدهم لم يهتدوا وقد يهديهم بأن يقويهم على الهدى فتسمى القدرة على الهدى ـــ

الدعاء سلوك شعبي عـام وليس من سلوك العقلاء ، من صفـات العاجـزين وليس من شيمة المناضلين . وما الضامن أن يكون الدعاء أو الابتهال ليس موجهاً الى المؤله المشخص بل الى الانسان ذاتـه الذي يشخص انفعـالاته ، الى شخص حقيقي ذي سلطة أو من يعطيه الانسان نفسه سلطة بتوهمه أنه من الأنبياء والأولياء والصالحين ؟ وإذا كان التوفيق والخذلان والعون والتيسير نتيجة للابتهال والدعاء أي نتيجة لفعل الانسان في السؤال والطلب سواء أعطي إليه أم لم يعط فقد تتدخـل الارادة الخارجيـة حتى بلا سؤال أو طلب تدخلاً مجانياً خالصاً بالاضـلال أو الطبـع أو الختم في حالـة منع اللطف ! والحقيقة أن هذا اسقاط من شعور سوداوي على المؤلـه المشخص . ولماذا يبـدأ المؤلـه المشخص بـلا سبب أو بـاعث منــه أو سؤال أو طلب من الانسـان بالاضلال والختم والطبع ؟ أليس الأكثر اتفاقاً مع طبيعته الكاملة اعطاء اللطف بلا سؤال ؟ وكيف يصدر الاضلال والختم والطبع عن الكمال المطلق ؟ وكيف يصـدر بـلا داع انساني أو استحقـاق ؟ وإذا حدث فكيف يمكن تبـرير استحقـاق الانسـان للمدح والذم إذا ختم وطبـع على قلبـه ؟ وكيف يمكن فهم التكليف اذا بدأ بـالختم والطبع والاضلال الذي ليس للانسان حيلة فيه ؟

وقد تنقسم الهداية الى عامـة وخاصـة مثل التـوفيق واللطف . الأولى هدايـة نظرية ، مجـرد بيان الحق ونصب الأدلـة عليه ، والثـانية هـداية عمليـة تقوم بفعـل الهداية . الأولى يقدر عليه الله كما تقدر عليه الرسل في حين أن الثانية لا يقدر عليه إلا الله . الأولى عامة للناس جميعاً والثانية خاصة للمهتدين[598] . وهنا تبـرز نفس

= هدى . وقد يهديهم بأن يخلق هداهم ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٨ .

(٥٩٨) في الهدى والضلال والختم والطبع ، الفصـل حـ ٥ ص ٢١٠ - ٢١٣ ؛ عند أهـل السنة الهـداية على وجهين : أ - من جهة ابانة الحق والدعاء اليه ونصب الأدلة عليه . وعلى هذا الـوجه يصح اضافة الهداية الى الرسل ب - من جهة أن هداية الله لعباده خلق الاهتـداء في قلوبهم ، ولا يقدر عليه إلا الله . الأولى شاملة للجميع ، والثانية خاصة للمهتدين ، الأصول ص ٣٤٠ . وفي هذا المعنى النظري يفسر ابن حزم آية « وأمـا ثمود فهـديناهم فـاستحبوا العمى عـلى الهدى » (٤١ : ١٧) على النحو الآتي أ - دعـوناهم ب - بينـا لهم السبل حـ - اعلمنـاهم الهدى من الضـلالة ء - هدينا فريقاً وأضللنا فريق هـ - فريقاً آمنوا ثم ارتدوا ؛ وهذا المعنى الأخير يفيد قدرة الانسان على =

الاشكالات السابقة في التوفيق والسداد واللطف . فمع أن الهداية النظرية أقل خطورة على حرية الأفعال من الهداية العملية إلّا أن كلتا الهدايتين يضعان سؤالاً ما مقياس الاختيار بين العام والخاص ؟ وإذا كان الفعل الانساني هو المقياس تكون له الأولوية على الفعل الالهي وتثبت حرية الأفعال . وكيف يمكن التفريق بين هداية الله وهداية الرسول ؟ أليس ذاك وضعاً لله والرسول على المستوى نفسه من الفعل ؟ وإذا ما حدث توفيق أو هدي ، ما المانع أن ينسبه الانسان إلى الأشخاص الموجودين بالفعل وليس الى المؤله المشخص ؟ لا يستطيع الأشخاص الا التوجيه أو الارشاد. حتى الانبياء تعلّم وتعطي الفكر ولا تفعل أكثر من ذلك . ولما كان من الصعب على الانسان التمييز بين المشخص والتشخيص حدثت الوساطة وطلب الهدى والتوفيق من الاشخاص. وهروباً من الارادة المشخصة وتدخلها اثباتاً للحرية أو اقتراباً منها تصبح الأفعال إما من الكون أو من الطبيعة أو من الخلقة . ولما كان الكون اثباتاً للشر الكوني خارج الفعل الانساني لم تبق إلا الطبيعة أو الخلقة . والطبع هو في الحقيقة فعل الطبيعة وليس فعل ارادة خارجية . قد يكون الانسان بطبعه يقظاً أو خاملاً ، متوقداً أو بارداً . قد يزدهر هذا الطبع أو يتقلص بالتربية داخل الجماعة نسبياً. قد يصبح المتألق أقل اشراقاً إذا لم تحدث التربية الاجتماعية . وقد يصبح الخامل أكثر نشاطاً بالتربية الاجتماعية . ولكن التربية الاجتماعية لا تخلق شيئاً من عدم ولا تعدم شيئاً بعد وجود(٥٩٩) .

= الفعل الحر ، الانصاف ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ؛ وعند ابن حزم أيضاً الهدى الواجب على النبي هو الدلالة والتعليم الديني وهو غير الهدى الذي ليس هو عليه وانما هو لله وحده ، الفصل حـ ٣ ص ٣٥ ؛ من أعطاه الله الهدى فقد اهتدى ومن أضله فلا يهتدي ، الفصل حـ ٣ ص ٣١ ـ ٣٢ ؛ الله يهدي من يشاء فضلاً منه ويضل من يشاء عدلاً منه واضلاله وخذلانه وتفسيره الخذلان أنه لا يوفق العبد الى ما يرضاه منه وهو عدل منه وكذا عقوبة المخذول على المعصية ، الفقه ص ١٨٧ ؛ الفصل حـ ٣ ص ١١٨ .

(٥٩٩) الشر الكوني كما هو الحال عند الثنوية التي ترى أن الهداية من النور والضلال من الظلمة ، الأصول ص ١٤٢ ؛ عند الجاحظ ومعمر الاضلال فعل الطبيعة ،الفصل جـ ٣ ص ٣٧ ؛ ولا تعني الخلقة أو الطبيعة الجبر وعدم استطاعة الانسان تغيير أي شيء . الطبيعة اختيار ، والخلقة حرية . يقول ابن حزم مثلاً مفسراً الطبيعة على أنها جبر « ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة =

ان الهداية والضلال تجربتان نفسيتان بناء على موقف اجتماعي . الهداية هي القدرة على النظر السليم والحكم الصائب والتخطيط الدقيق قبل تحقيق الفعل . وهي قوة مفاجئة أو طاقة غير متوقعة ساعة تحقيق الفعل يشعر بها المناضل . يشعر بأن قوته زادت ساعة النضال الى مائتين . إذ يأتي الانسان في لحظات التوتر الانفعالي الشديد بأعظم مما يأتي به في اللحظات العادية . تظهر هذه القدرة غير المتوقعة كغيرها من العوامل ساعة الفعل ، في التو واللحظة . الانسان حرية ، بالرغم من تدبيره المسبق وتخطيطه لما سيحدث ساعة الفعل إلا أن عوامل جديدة تدخل في ميدان الفعل أو تظهر في الفاعل تجعل تخطيطه الأول مجرد تقدير مسبق لا يطابق الواقع تماماً . وهذا هو الفرق بين العمل النظري المسبق والعمل الحيوي الحركي .

وإذا كان تجوز من الله الهداية فكيف يجوز منه الاضلال ؟ وإذا كان الاضلال بالشيطان فهل يوضع الله على المستوى نفسه مع الشيطان في الاضلال كما وُضع من قبل على المستوى نفسه مع الرسول في الهداية ؟ وكيف يخلق الله الضلال في القلوب ويقضي على العقل والقدرة على التمييز وعلى امكانية الوعي منذ البداية ؟ وإذا كان الضلال جزاء واستحقاقاً فان الأولوية تكون لفعل الفشل الانساني وليس لفعل

= والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله فيه، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ، والبليد لا يقدر على الحفظ، والفهيم لا يقدر على الغباوة ، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم ، والحسود لا يقدر على ترك الحسد ، والنزيه النفس لا يقدر على الحسد ، والحريص لا يقدر على ترك الحرص، والبخيل لا يقدر على البذل، والجبان لا يقدر على الشجاعة، والكذاب لا يقدر حفظ نفسه عن الكذب، كذلك يوجدون من طفولتهم، والسيء الخلق لا يقدر على الحلم ، والحيي لا يقدر على القحة، والوقح لا يقدر على الحياء ، والعيي لا يقدر على البيان، والطيوش لا يقدر على الصبر، والغضوب لا يقدر على الحلم، والصبور لا يقدر على الطيش، والحليم لا يقدر على الغضب ، والعزيز النفس لا يقدر على المهانة ، والمهين لا يقدر على عزة النفس ، وهكذا في كل شيء فصح أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتم الله فيهم القوة على فعله» . وإن كان خلاف ذلك متوهماً منهم بصحة البنية وعدم المانع فالحتمية الخلقية متحدة هنا مع الفعل الالهي وإن كانت الحرية تقتصر على مجرد أفعال البدن وتحريك الأعضاء، الفصل حـ ٣ ص ٣٣ .

الاضـلال من الله . وإن كان الاضـلال مجرد ضيق النفس وحـرج الصـدر وانتهـاء السبل بالانسان فإنه يكون مجرد حالة نفسية من الفشل والضياع وعـدم القدرة عـلى السيطرة على ميدان الفعل . وقد يصل الأمر إلى حد الهزيمة والنكوص والتراجـع . ولكنهـا حالـة مؤقتة إذ سـرعان مـا يستعيد الانسـان قواه ، ويكسب من تجـاربه ، ويعيد تخطيطه ويراجع حساباته حتى يعاود الكرة، فالفشل أحـد تجارب النجـاح ، والنكوص أحد مراحل التقدم(٦٠٠) . وقد تـوضع المسـألة كلهـا على مستـوى اللغة وتحليل الألفاظ دفاعاً عن الحرية واثباتاً لأفعال الوعي الفردي . فالهـداية والضـلال مجـرد أسماء أو أحكـام أو أخبار واعـلام خارج القـدرة والفعـل . هي مجـرد ارشـاد نظري وليس تدخلاً عملياً في أفعال الانسان . والارشاد النظري موجود في الـوحي سلفاً بفهمه وتأويله والكشف عن مضمونه في المصالح العامة وليس فعلاً جديداً من الله . وقد يكون مجـرد تفويض من الله لـلانسان أن يفعـل مكانـه وأن يحقق أفعالـه بـاسمه طبقـاً لخلافـة الانسان لله عـلى الأرض(٦٠١) . وفي أصـل الـوحي الهـداية

(٦٠٠) عند المجوس ، الهداية من الالـه والاضلال من الشيـطان ، الأصول ص ١٤٢ ، الفصـل حـ ٣ ص ٣٦ ـ ٣٧ ما لم يتفضل عليـه ولم يرحمـه اتبع الشيـطان ، الفصل حـ ٣ ص ٣٢ ـ ٣٣ ؛ وقـد فسر بعض أهل السنة الاضلال بمعنى اللطف الذي يقع به الايمان ! الاضلال هو تضييق الصدور وتحريجها والختم على القلوب والطبع عليها واكنانها عن أن تفقه الحق الفصل حـ ٣ ص ٣٧ الاضلال من الله عند أهل السنة على معنى الضلال في قلوب أهل الضلال . ومعناه على وجهين : أ ـ تسمية الضلال ضلالاً ب ـ جزاء أهل الضلال على ضـلالتهم ، الفرق ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ ؛ الأصول ص ٢٤١ ؛ الله أضل من شاء ، الفصل ص ٣٦

(٦٠١) من القدرية صنف يقال لهم المفوضة قالـوا انهم موكلون الى أنفسهم أنهم يقـدرون على الخـير كله بالتفويض الذي يذكرون دون توفيق الله وهداه ، التنبيه ص ١٧٤ ؛ اختلفت المعتزلة في الهدى : هل يقال أن الله هدى الكافرين أم لا على مقالتين أ ـ أكثر المعتزلة ، أن الله هدى الكـافرين فلم يهتدوا ونفعهم بأن قـواهم على الـطاعة فلم ينتفعـوا وأصلحهم فلم يصلحـوا ب ـ لا تقول أن الله هدى الكافرين على وجه بأن بين لهم ودلهم لأن بيان الله ودعاءه هدي لمن قبل دون من لم يقبل . كما أن دعاء ابليس اضلال لمن قبل دون من لم يقبل . وقالت القدرية أيضاً أن الهداية من الله على معنى الارشـاد والدعـاء وابانـة الحق وليس من هـدايـة القلوب في شيء ، الأصـول ص ٢٤١ ؛ واختلف الذين قالـوا ان الله هدى الكـافرين بـأن بيّن لهم ودلهم أ ـ سمـاهم مهتدين وحكم لهم بذلك ب ـ ما يزيد الله المؤمنين بايمانهم من الفـوائد والألـطاف حـ ـ لا نقول سمى وحكم ولكن هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبين لهم وأنه هدى المؤمنين بما يـزيدهم من الـطاقة . وذلـك ثواب =

مشروطة بالادراك وبالايمان وبالعمل الصالح وبالاعتصام وبالاتباع وبالجهاد . وهي اختيار انساني خالص وفعل حر للانسان . كما أنها فعل للرسول وللأئمة وللأمة . وقد يكون الطريق اليها تأمل الانسان في آيات الطبيعة أو قرارته لآيات الوحي ، فكلاهما يؤديان الى الهدى(٦٠٢) .

= يفعله بهم في الدنيا ويهديهم الى الجنة في الآخرة (الجبائي) ؛ وعند النظام يجوز أن يسمى طاعة المؤمنين وايمانهم بالهدى ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٨ - ٢٩٩ ؛ كما اختلف المعتزلة في الاضلال أ - التسمية والحكم بأنهم ضالون ، أو أمرهم لهم أو اخبارهم أو ترك احداث اللطف والتسديد والتأييد ب - اهلاكهم عقوبة لهم حـ - عند أهل الاثبات الاضلال عن الدين قوة على الكفر . وقالوا هو الترك (الكوساني) ؛ وقالوا خلق ضلالهم ولكن امتنعت المعتزلة عن القول بأن الله أضل عن الدين أحداً من خلقه ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٩ ؛ وقالوا أن الاضلال على وجهين : أ - سماه ضالاً ب - أجازه على ضلالته ، الأصول ص ١٤١ - ١٤٢ منها ١٠ مرات .

(٦٠٢) ذكر لفظ الهداية في أصل الوحي ٣٠٧ مرة منها ١٩١ مرة فعلاً (ومنها ٧ مرات أفعل التفضيل) ، ١٣٦ مرة اسماً، اسم فعل هادي فرداً أو جمع ، ٢١ مرة اسم مفعول . ونجد أن من الأفعال والأسماء كلها ١٧٥ مرة الهدى فعل انساني ، ومن الأسماء وحدها ٩٠ مرة الهدى فعل انساني ، فالغالب في الهدى أولوية الفعل الانساني على الفعل الالهي . فالهدى كفعل السهي مشروط بعمل الحواس والادراك الانساني « أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمي » (٤٣ : ٤٠) أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون » (١٠ : ٤٣) وما أنت بهادي العمي عن ضلالهم » (٢٧ : ٨١) ؛ ومشروط بالايمان « ان الذين لا يؤمنون بآيات الله ويهدهم الله » (١٦ : ١٠٤) ؛ ومشروط بالعمل الصالح « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم » (١٠ : ٩) ؛ ومشروط بالتوبة « واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى » (٢٠ : ٨٢) ؛ ومشروط بالانابة ، ويهدي اليه من ينيب » (٤٢ : ١٣) ؛ ومشروط بالاتباع « فاتبعني اهدك » (١٩ : ٤٣) ؛ ومشروط بالاعتصام « ومن يعتصم بالله فقد هدى » (٣ : ١٠١) ومن هذه الحالة يكون الهدى نتيجة طبيعية للشرط وليس فعلاً الهياً ؛ ومشروط بالجهاد « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » (٢٩ : ٦٩) ؛ و شرط في الزيادة بفعل الانسان « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » (١٩ : ٧٦) « والذين اهتدوا زادهم هدى » (٤٧ : ١٧) ؛ وينجلي الشرط في حرف الشرط إن مثل « فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » (٢ : ١٣٧) ؛ « فإن اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فما عليك إلا البلاغ » (٣: ٢٠). فشرط الهدى هو الايمان والاسلام أي أفعال الشعور الداخلية وليس فعل الارادة الخارجية ، والشرط يعني أن الهدى أيضاً ليس ضرورياً لذلك يعبر عنه بصيغ الاحتمال مثل « ان » ، « لو » ، «لعل»، «عسى»، «أرأيت إن كان على الهدى » (٩٦ : ١١) ؛ « ورأوا العذاب لو أنهم كانوا يهتدون » (٢٨ : ٦٩) ؛ « ولأتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون » (٢ : ١٥٠) ، « كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون » (٣ : =

١٠٣) ، « واتبعوه لعلكم تهتدون » ، « وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون » (١٦ : ١٥) ؛ « وجعل لكم فيها سبلاً لعلكم تهتدون » (٤٣ : ١٠) فالهداية لها سبل مثل النعمة والآية الطبيعية أو الآية النصيحة . أو الأنذار مثل « لتنذر قوماً ما أتاهم من تدمير من قبلك لعلهم يهتدون »(٣٢:٣)، «لعلى آيتكم بقبس أو أحد على النار هدى » (٢٠ : ١٠) . كما يعبر عن الاحتمال بعسى مثل « فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين » (٩ : ١٨) ؛ وقد يكون الشرط والاحتمال بإن أو متى مثل « ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدي من يضل » (٦ : ٩٠) ؛ « فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٢ : ٣٨) ؛ والهدى مشروط بالطاعة « وان تطيعوه تهتدوا » (٢ : ١٣٥) . والهداية اختيار حر للانسان وليس فرضاً عليه من ارادة خارجية مثل « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » (٤١ : ١٧) ؛ « وهو أعلمهم بمن اهتدى » (٥٣ : ٣٠). وعلم الله بعدي بعد أن يتحقق الفعل ؛ وسبأ لا تهتدي أو تهتدى فالأمر لها « قال نكروا لها عرشها ننظر أتهتدي أم تكون من الذين لا يهتدون » (٢٧ : ٤١) ؛ « وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا إذاً أبدا » (١٨ : ٥٧) ؛ « وإذا لم يهتدوا فسيقولون هذا افك قديم » (٤٦ : ١١) ؛ فالهداية متصلة بعقل الانسان وادراكه « ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » (٢ : ١٧٠) ؛ ومتصلة بالوسائل وإلا فلا هداية ، « لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا » (٤ : ٩٨) ومتصلة بالعلم « أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون » (٥ : ١٠٤) ؛ « واشتروا الضلالة بالهدى » (٢ : ١٦ ؛ ٢ : ١٧٥) ؛ « وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعونكم » (٧ : ١٥٣) ؛ وإن تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا » (١٩٨٠٧) ؛ « وإن تدعوهم الى الهدى لا يهتدوا » (١٨ : ٥٧) ؛ والهدى غير ملزم للانسان في شيء « هذا هداي والذين كفروا بآيات ربهم لهم عذاب من رجز أليم » (٤٥ : ١١) ؛ قد يتبعه الانسان وقد لا يتبعه « ان الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى» (٤٧ : ٢٥)؛ «وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى» (٤٧ : ٣٢) ؛ وقد استعمل أفعل التفضيل ٧ مرات مما يدل على المقارنة وأن هناك فعلاً أهدى من قبل على الانسان أن يختار بينها مثل « هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا » (٤ : ٥١) ؛ « أفمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أم من يمش سوياً على صراط مستقيم » (٦٧ : ٢٢) ؛ « قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٤٣ : ٢٤) ؛ «لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من احدى الأمم » (٣٥ : ٤٢) ؛ والهداية كفعل الهي مشروطة بالفعل الانساني سلباً فالله لا يهدي الظالمين ، « والله لا يهدي القوم الظالمين » (٢ : ٢٥٨ ؛ ٥ : ٥١ ؛ ٢٨ : ٥٠ ؛ ٤٦ : ١٠ ؛ ٦١ : ٧ ؛ ٦٢ : ٥ ؛ ٢٨ : ٥) ؛ ولا يهدي الكافرين « والله لا يهدي القوم الكافرين » (٢ : ٢٦٤؛٥:٦٧؛ ٩:٣٧؛ ١٦:١٠٧) ؛ ولا يهدي الفاسقين « والله لا يهدي القوم الفاسقين » (٩ : ٢٤ ؛ ٩:٨٠؛ ٥:٦١؛ ٦٣:٦) ؛ ولا يهدي الخائنين « ان الله لا يهدي كيد الخائنين » (١٢ : ٥٢٥) ؛ ولا الضالين « ان الله لا يهدي من يضل » (١٦:٣٧) ؛ ولا الكاذب الكافر=

مشـروط بالادراك والنقـل . وقد يـأتي الضـلال من التبعيـة والتسلط ويكـون سببـاً

« ان الله لا يهـدي من هو كـاذب كافر » (٣٩ : ٣) ؛ ولا المسرفـين « ان الله لا يهـدي من هـو مسرف كذاب » (٤٠ : ٢٨) ؛ وقد يكون الهدى وهماً « ويحسبـونْ أنهم مهتدون » (٧ : ٣٠) ؛ ولا تكـون الهداية من الله وحده بل ينافس الشيـطان بالغواية، «وزين لهم الشيـطان أعمـالهم قصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون » (٢٧ : ٢٤) ؛ وقد يكون الاهتداء بالتقليد « انـا وجدنـا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مهتدون » (٤٣ : ٢٢) ؛ ولكن الغالب أن الاهتداء ذاتي « أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » (٦ : ٨٢) ؛ والاهتداء للنفس وبـالنفس « ومن اهتدى فـانما يهتـدي لـنفسـه » (١٠ : ١٠٨ ؛ ١٧ : ١٥ ؛ ٢٧ : ٩٢ ؛ ٣٩ : ٤١ ؛ ٥ : ١٠٥) ؛ « عـليكـم أنفسكم ألا يضركم من ضد إذا اهتديتم » (٥ : ١٠٥) ؛ فهو فعل لازم ولا يتعدى وبـالتالي لا يكـون فعل هـداية من آخر. وكما لا يكـون فعل الهـداية من الله وحـده فإنـه قد يكـون من أثر الـرسول « وانـك لتهدي الى صـراط مستقيم » (٤٢ : ٥٢) أو من فعل الـرسل « قـالـوا أبشـر يهدوننا فكفـروا وتولـوا » (٦٤ : ٦) ؛ « وان تدعهم الى الهـدى فلن يهتدوا إذاً أبـدا » (١٨ : ٥٧) ؛ « هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق » (٩ : ٣٣) ؛ « وما منع الناس أن جاءهـم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشر رسولا » (١٧ : ٩٤) ؛ « وما منع الناس أن يؤمنـوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين » (١٨ : ٥٥) ؛ وقد يكون الهدى فعل الأئمة وجـعلنـاهـم أئـمـة يهـدون بـأمرنـا وأوصيـنـا الـيـهـم فـعـل الخـيـرات » (٢١ : ٧٣) ؛ « وجعلنا منهم أئمة يهدون بمرنا لما صبروا » (٣٢ : ٢٤) ؛ وقد يكون فعل الأمـة، أمـة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر « وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعـدلون » (٧ : ١٨١) ؛ « ومن قوم موسى أمة يهدون الحق » (٧ : ١٥٩) ؛ والهـداية أيضـاً فعل الـطبيعة والتـأمل فيهـا « وهو الـذي جعل لكم النجـوم لتهتدوا » (٦ : ٩٧) ؛ ولكن الفعـل الأعظم في الهـدايـة الـوحي أو الكتاب ، التوراة والانجيل والقرآن وهو الاستعمال الأكثر شيوعـاً (أكثر من أربعـين مرة) مثـل « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقـين » (٣ : ١٣٨) ؛ « ومن يشـاق الـرسول من بعـد ما تبين له الهـدى » (٤ : ١١٥) ؛ « انا أنـزلنا التوراة فيها هـدى ونور » (٥ : ٤٤) ؛ « وأتينـاه الانجيل فيه هدى ونور » (٥ : ٤٦) ؛ « قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهـدى للنـاس » (٦ : ٩١) ؛ « ثم أتينا مـوسى الكتاب تمـاماً عـلى الذي أحسن وتفصيـلاً لكل شيء وهـدى ورحمة » (٦ : ١٥٤) ؛ « وفي نسختهـا هدى ورحـمة » (٧ : ١٥٤) ؛ « قـد جـاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » (١٠ : ٥٧) ؛ « ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهـدى ورحمة لقـوم يؤمنون » (١٢ : ١١١) ؛ « ومـا أنزلنـا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمـة وبشرى للمسلمـين » (١٦ : ٨٩) ؛ « انا سمعنـا قـرآناً عجبـا يهدي الى الـرشدفآمنـا بـه » (٢ : ٧٢) ؛ « ذلـك الكتـاب لا ريب فيـه ، هـدى للمتقين » (٢ : ٢) ؛ « شهر رمضان الذي أنزل فيه القـرآن هدى للنـاس » وبينات من الهـدى والفـرقان » (٢ : ١٨٥) ؛ « وأنـزل التـوراة والانجيـل من قبـل هـدى للنـاس » (٣ : ٤) ؛

للعقاب والاستحقاق لأنه نتيجة لفعل الانسان . ولا يكون الا فعل شر ومن ثم لا يكون فعلاً الهياً بل هو انساني اجتماعي سياسي يظهر في وضع انساني خالص(٦٠٣).

= « فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون» (٧: ٥٢)؛«وأتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل » (٢ : ١٧) ؛ « تلك آيات القرآن وكتاب مبين ، هدى وبشرى للمؤمنين » (٢٧ : ٢) ؛ « تلك آيات الكتاب الحكيم . هدى ورحمة للمحسنين » (٣١ : ٣) ؛ « وجعلناه هدى لبني اسرائيل » (٣٢ : ٢٣) ؛ في حين أن الكعبة لم تذكر إلا مرة واحدة كهدى « ان أول بيت وضع للناس للذي بمكة مباركاً وهدى للعالمين » (٣ : ٩٦) .

(٦٠٣) ورد لفظ «الضلال» في أصل الوحي ١٩١ مرة منها ١٢٦ فعلاً (منها ٩ أفعل تفضيل) والباقي أسماء . « ضال » ١٤ مرة (مرة مفرداً ، ١٣ جمعاً) ، « تضليل » مرة واحدة ، « مضل » ٣ مرات (٢ مفرداً وواحد جمعاً) ، « ضلال » ٣٨ مرة ، « ضلالة » ٩ مرات . فهو في الغالب فعل وليس اسماً أو صفة . وهو فعل للانسان إذ أنه لم يضف الى الله إلا حوالى ٢٠ مرة أو عشر الاستعمالات ، والتسعة أعشار الأخرى للانسان. الضلال إذن فعل انساني أكثر منه فعلاً الهياً ، وهو فعل انساني حر باختيار الانسان مثل « الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا » (١٨ : ١٠٤) ! « فقد ضلوا وما كانوا مهتدين » (٦ : ١٤٠) ؛ « يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل » (٤ : ٤٤) ؛ « ثانى عطفه ليضل عن سبيل الله » (٢٢ : ٩) ؛ « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله » (٣١ : ٦) ؛ « ربنا ليضلوا عن سبيلك » (١٠ : ٨٨) ؛ « لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد » (٤٤ : ١٨) ؛ والاختيار وارد بين الاثنين « وانا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين » (٣٤ : ٢٤) ؛ « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى (٢ : ١٦ ؛ ٢ : ١٧٥) ؛ « قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مداً » (٩ : ٧٥) فالفعل الالهي هنا امتداد للفعل الانساني وليس سابقاً عليه . والاختيار حر بين الايمان والكفر وتبديل أحدهما بالآخر « ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل » ؛ واختيار حر بين الايمان والشرك « ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً » ؛ « وجعل لله أندادا ليضل عن سبيله » (٣٩ : ٨ ؛ ١٤ : ٣٠) ؛ بل ان الانسان حر في أن يتبع الانبياء أو لا يتبع الرسول « فأما أن يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى » (٢٠ : ١٢٣) ؛ والفعل الحر يختلف باختلاف الأفراد « أن تضل أحداهما فتذكر احداهما الأخرى » (٢ : ٢٨٢) ؛ هو فعل انساني خالص مرتبط بالادراك والعقل ودرجة الوعي وإلا كان الانسان كالحيوان والبشر كالانعام « أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون » (٧ : ١٧٩) ؛ « وما أنت بهادي العمي عن ضلالتهم » (٣٧ : ٨١ ؛ ٣٠ : ٥٣) ؛ « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا » (٢٥ : ٣٤ ؛ ١٧ : ٧٢) ؛ « ان هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً » (٢٥ : ٤٤) ؛ « أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمي وقد كان في =

ولا يتعدى الفعل الالهي كونه العلم البعدي بالفعل الانساني، ومجرد البيان

ضلال مبين » (٤٣ : ٤٠) ؛ والضلال نتيجة لأفعال الشعور الحرة من كفر أو فسوق أو عصيان . فالكفر كفعل حر للانسان ضلال « فقد كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل » (٥ : ١٢) ؛ « ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالاً بعيدا » (٤ : ١٦٧) ؛ « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم » (٤٧ : ١) ؛ « والذين كفروا فتعساً لهم وأضل أعمالهم» (٤٧: ٨) ؛«ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً » (٤ : ١٣٦) ؛ ومن ثم لا يحق للكافرين الدعاء » « وما دعاء الكافرين إلا في ضلال » (٤٠ : ٥٠) ؛ « وما كيد الكافرين إلا في ضلال » (٤٠ : ٢٥) والضلال نتيجة للعصيان « ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبينا » (٣٣ : ٣٦ ؛ ٣٣ : ٢٦) ؛ ونتيجة للفسق « وما يضل به إلا الفاسقين » (٢ : ٢٦) ؛ ونتيجة للظلم ، ويضل الله الظالمين » (١٤ : ٢٧) ؛ « لكن الظالمون اليوم في ضلال مبين » (١٩ : ٣٨) ؛ « بل الظالمون في ضلال مبين » (٣١ : ١١) ؛ « وقد أضلوا كثيراً ولا تزد الظالمين إلا ضلالا » (٧١ : ٢٤) ؛ ونتيجة للكذبّ « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم » (٦ : ١٤٤) ؛ وهو نتيجة للهوى في الغالب «قل لا اتبع أهواءكم قد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين » (٦ : ٥٦) ؛ « ولا تتبعوا أهواء قوم ضلوا من قبل » (٥ : ٧٧) ؛ « أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم » (٤٥ : ٢٣) ؛ « ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (٣٨ : ٢٦) ؛ « وان كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم » (٦ : ١١٩) ؛ « ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله » (٢٨ : ٥٠) ؛ وهو نتيجة للضياع الانساني « وقالوا أئذا ضللنا في الأرض أننا لفي خلق جديد » (٣٤ : ١٠) ونتيجة للاسراف والارتياب أولاً ثم فعل الله ثانياً « كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب » (٤٠ : ٣٤) ؛ ومرتبط بقسوة القلب « فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين » (٣٩ : ٢٢) ؛ والضلال ليس فعلاً لله بل هو أقرب الى ضيق الصدر ، « ومن يرد أن يضله يجيل صدره ضيقاً حرجا » (٦ : ١٢٥) ؛ وتدل صيغة أفعل التفضيل « أضل » على الفعل الحر وأن هناك درجات في الفعل « أولئك شر مكاناً وأضل عن سواء السبيل » (٥ : ٦٠) ؛ « أولئك شر مكاناً وأضل سبيلا » (٢٥ : ٣٤) ؛ « من أضل ممن هو في شقاق بعيد » (٤١ : ٥٢) ؛ ولكن الشر الأعظم يأتي من التضليل أي من التبعية وايقاع انسان انساناً آخر في الضلال ، قهر الأول وتسلطه وتبعية الثاني وانكاره لعقله وحريته وطواعيته له « أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل » (٢٥ : ١٧) ؛ « ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً أفلم تكونوا تعقلون » (٣٦ : ٦٢) ؛ « رب انهن أضللن كثيراً من الناس » (١٤ : ٣٦) ؛ « لقد أضلن عن الذكر بعد إذ جاء في » (٢٥ : ٢٩) ؛ « قال فإنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري» (٢٠ : ٨٥) ؛ « وقد أضلوا كثيراً ولا تزد الظالمين إلا ضلالا » (٧١ : ٢٤) ؛ « ربنا هؤلاء أضلونا فأتهم عذاباً ضعفاً من النار » (٧ : ٣٨) « إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا » (٣٣ : ٦٧) ؛ « ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام » (٤ :

بـالوحي ، فـالله لا يفعل الضـلال ولا الرسـول بل هـو أساس الاستحقـاق بعدمـا تتكشف الحقائق(٦٠٤) .

---

١١٩) ؛ « ان هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي بها من تشاء » (٧ : ١٥٥) ؛ « همت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم » (٤ : ١١٣) ؛ « وان تطع أكثر في الأرض يضلوك لمن سبيل الله » (٦ : ١١٦) ؛ « ومن أوزار الذين يقيلونهم بغير علم » (١٦ : ٢٥) ؛ « قال قرينه ربنا ما أطغيته ولكن كان في ضلال بعيد » (٥٠ : ٢٧) ؛ « فقالوا أبشراً منا واحداً نتبعه إنا إذاً لفي ضلال وسعر » (٥٤ : ٢٤) ؛ قد يقع الأضـلال من فرعـون «وأضل فـرعون قـومه ومـا هدى» (٢٠ : ٧٩) ؛ وقـد يـأتي من الجن والانس « ربنا أرنا الـذين أضلانا من الجن والانس » (٤١ : ٢٩) ؛ وقـد يـأتي من أهـل الكتـاب « ودت طـائفـة من أهـل الكتـاب لـو يضلونكم » (٣ : ٦٩) ؛ وقـد يأتي من الشيـطان وبالتـالي هل يكـون مزاحماً لله في الاضلال ؟ « ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا » (٤ : ٦٠) ؛ « قال هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين » (٢٨ : ١٥) ؛ وقد يأتي من المجرمين « ومـا أضلنا إلا المجرمون» (٢٦ : ٩٩) ؛ « ان المجـرمين في ضـلال وسعر » (٥٤ : ٤٧) ؛ فـالضلال في النهـاية مشـروط بفعل الانسـان « ومن يفعله منكم فقـد ضل سـواء السبيل » (٦٠ : ١) . هـو فعـل ذاتي صـرف ، يعـود من النفس واليها ، منها ويعود عليها ، « لقد خسروا أنفسهم وضـل عنهم ما كـانوا يفتـرون » (٧ : ٥٣) ؛ (١١ : ٢١) ؛ « فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فـانما يضـل عليها » (١٠ : ١٠٨ ؛ ١٧ : ١٥ ؛ ٣٩ : ٤١ ؛ ١٧ : ١٥) « قـل ان ضللت فـانمـا أضـل عـلى نفسي » (٣٤ : ٥٠) وهـو ضلال يقـع في التاريـخ بعصيان الأنبيـاء « ولقد ضـل قبلهم أكثر الأولـين » « ٣٧ : ٧١) ؛ « واذكروه كما هـداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالـين » (٢ : ١٩٨) ؛ « انهم الفوا آباءهم ضالين » (٣٧ : ٦٩) ؛ « وان كانوا من قبـل لفي ضلال مبـين » (٣ : ١٦٤) ؛ « اني أراك وقومك في ضلال مبين » (٦ : ٧٤) « قال الملأ من قـومه انـا لذاك في ضـلال مبين » (٧ : ٦٠) « ان أبانا لفي ضـلال مبين » (١٢ : ٨) ؛ « لقـد كنتم وآباؤكم في ضـلال مبين » (٢١ : ٥٤) ؛ « تالله ان كنا لفي ضلال مبين » (٢٦ : ٩٧) .

(٦٠٤) الله لا يضـل ولا الرسـول فالله يعلم ولكنـه لا يفعل « ان ربـك هـو أعلم بمن ضـل عن سبيله » (١٦ : ٢٥ ؛ ٥٣ : ٣٠ ؛ ٦٨ : ٧ ؛ ٦ : ١١٧ ؛) ؛ « قـل ربي أعلم من جاء بـالهـدى ومن هو في ضلال مبين » (٢٨ : ٨٥) ؛ (٢٧ : ٩٢) ؛ الله يعطي البيان « يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم » (٤ : ١٧٦) . ولكنه لا يفعل الضلال « وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون » (٩ : ١١٥) ؛ « ان تحرص على هداهم فإن الله لا يهـدي من يضل » (١٦ : ٣٧) ، والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم (٤٧ : ٤) ؛ والرسول لا يُضل أحداً « ومن ضل فقل انما أنا من المنـذرين » ان الذي يهـدي ويضل هـو المثل في الـطبيعة « انظروا كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستـطيعون سبيـلا » (٢٥ : ٩) ؛ ان الضلال هـو

د ـ العون والتيسير . وهما لفظان متجانسان ايجابيان مثل التوفيق والسداد . ويُقرن بهما لفظا الحول والقوة . ولا تعني هذه الألفاظ أيضاً تدخل ارادة خارجية مشخصة في أفعال الوعي الفردي لتعينه وتيسر له . العون أو التيسير هو مجرد احساس النفس بقوتها وقدرتها قبل الفعل ولتحقيق الأفعال العادية وليس الخارقة للعادة . وهل يحتاج الانسان الى ارادة خارجية مشخصة أو غير مشخصة للاتيان بالأفعال العادية ، القيام أو القعود ، الحركة أو السكون ؟ وهل أصبح الانسان مجرد آلة صماء تحركها ارادة خارجية ؟ قد تكون هذه القوة بدنية خالصة تتغلب على الوهن البدني، وقد تكون نفسية تتغلب على الضعف النفسي ، ولكنها في كلتا الحالتين قوة في الانسان(٦٠٥) . وهل يلزم العون لدرجة أن يفقد الانسان حريته كلية فلا يستطيع الاتيان بفعل إلا بوجود هذا العون الخارجي في حين أن الاتيان بالفعل أو تغييره بفعل آخر سواء كان من أفعال الشعور أو من أفعال البدن انما يحدث بتغير الفكر أو الباعث أو الغاية . ليس العون تدخلاً من ارادة خارجية بل هو فعل الارادة الانسانية وحدوث أفعال غير متوقعة نتيجة لشد الباعث وقوة الدافع وصدق الطوية(٦٠٥) . والاستعانة تجربة بشرية . فعندما يطلب الانسان العون لا يعني ذلك فقط وجود ارادة خارجية محتملة قد تعطيه العون كما هو الحال في الكسب بل يعني أن لديه ارادته الخاصة ، وأنه يطلب مزيداً من القوة لها بالاستعانة . لا يأتي العون هنا بالضرورة من مصدر خارجي بل قد يأتي من الارادات الانسانية الأخرى . ويكون الفعل حينئذ فعلاً جماعياً . وقد يأتي من شدة الباعث أو من تغير

= نتيجة الاستحقاق « ان الذين يضلونك عن سبيل الله لهم عذاب شديد » (٣٨ : ٢٦) ؛ يعترف الانسان في النهاية بالشقاوة «قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوماً ضالين» (٢٣ : ١٠٦)؛ «قال فعلتها إذاً وأنا من الضالين» (٢٦ : ٢٠)؛ والضلال في مقابل الحق «فماذا بعد الحق إلا الضلال» (١٠ : ٣٢)؛ وهو الطريق المعوج في مقابل القوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس بطاعة ولا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولاً ، الفصل حـ ٣ ص ٣٠ ؛ المعونة تمكين الغير من الفعل مع الإرادة ولا بد من اعتبار الارادة ، الشرح ص ٧٧٩ ؛ ورفض ابن حزم أن يكون الكافر مستطيعاً الايمان على البدل إلا بالعون ، الفصل حـ ٣ ص ٤٠ .

(٦٠٥) لا يجوز إطلاق القول بأن أفعالنا كلها من الله على معنى أنه أعاننا عليها لأنه لا يصح أن يقال أنه يعيننا على المعاصي لأنه لم يردها وانما يتصور ذلك في الطاعات ، الشرح ص ٧٧٩ .

الموقف الى موقف أفضل أو من ارتفاع بعض الموانع أو كلها[٦٠٦] . ان البناء الفردي أو الجماعي الذي يقوم على العون الخارجي يفقد حريته واستقلاله بالضرورة . فالعون في هذه الحالة تبعية ، وفقدان للارادة المستقلة وارتهان لها طالما استمر العون . والعون الخارجي بطبيعته مشروط بالطاعة والولاء له . يقابل العون إذن الاعتماد على النفس ، وتقوية الذات ، والاستعانة بالآخرين .

وليس صحيحاً أن العون محايد غير مشروط وغير موجه ، وإلا فما مقياس اعطاء العون لهذا دون ذاك ؟ لذلك قد يُرفض العون احياناً إن كان مشروطاً ، يهدف الى القضاء على استقلال الارادة وحرية الفعل . والتيسير مثل العون، مجرد قدرة الانسان على فعل أي شيء . وهو أيضاً ليس من فعل ارادة خارجية من حيث هي ارادة مسيطرة بل هو فعل الانسان من حيث هو انسان فاعل وكأن مجرد اتيان الانسان لفعل وحدوث ذلك الفعل أمر غريب لا يتأتى إلا بتدخل قوة خارجية تجعل فعله ممكناً وتسهل له الأمور وتذلل له العقبات[٦٠٧] . وقد يكون التيسير أيضاً مثل العون استدراجاً لارتهان الارادة المستقلة ، اعطاء للقليل بيد وأخذ بالكثير باليد الأخرى[٦٠٨] .

---

(٦٠٦) الاستعانة عند القدماء حجة نصية تحول الى تجربة بشرية عند المعاصرين ، المحصل ص ١٤٣ ؛ المواقف ص ٣١٩ ؛ المطالع ص ١٩١ ؛ المحيط ص ٣٧٩ .

(٦٠٧) القوة التي لا تكون لأحد البتة فعل إلا بها تسمى تيسيراً ، الفصل حـ٣ ص ٣٠ .

(٦٠٨) « العون » لفظ لا وجود له في أصل الوحي كاسم فعل . ولكنه ذكر أحد عشرة مرة ، ثمانية منها كفعل، مرتين منها فقط الاستعانة بالله « اياك نعبد واياك نستعين » (١ : ٥) ؛ « قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا » (٧ : ١٢٨) والمرات الستة الأخرى العون من الآخرين أو من الجماعة أو بالصبر والصلاة أي بالأفعال أو التعاون المتبادل « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (٥ : ٢) . ويذكر اسم « المستعان » مرتين وكأن طلب العون من الله يأتي من الانسان ولا يعطى من الله ابتداء مثل « فصبر جميل والله المستعان » (١٢ : ١٨) ؛ « ربنا الرحمن المستعان على ما تصفون » (٢١ : ١١٢) ؛ والمرة الثالثة عوان أي وسط « قال أنه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك» (٢ : ٦٨) أما لفظ التيسير فليس مصطلحا في أصل الوحي ولكن اللفظ مذكور ٤١ مرة في القرآن ، ١٥ مرة فعلاً، ١٦ مرة صفة ، ١٠ مرات اسماً . وموضوع الفعل هو القرآن مثل « ولقد يسرنا القرآن للذكر » (٥٤ : ١٧ ؛ ٥٤ : ٢٢ ؛ ٥٤ : ٣٢ ؛ ٥٤ : ٤٠) ثمان مرات أي أن التيسير نظرياً باعطاء =

هـ - الطبع والختم . وهما لفظان متجانسان سلباً يقابلهما الشرح والفتح ولكن التركيز عليهما سلباً أكثر من التركيز عليهما ايجاباً وكأن الله يفعل الشر أكثر من فعله للخير. أليس ذلك سوداوية وتشاؤماً وعداء للانسان ؟ وكيف يصدر عن الله الشر ؟ كيف يصدر الشر عن الخير ؟ وهل يتم الطبع والختم بأفعال الله مباشرة من الخارج أما أنها تتم بفعل الطبع والخلقة ؟ وهل الخلقة طبع مستمر ودائم لا تغيير فيه ؟ وهل الطبيعة شر أكثر منها خير ؟ ان الطبيعة مفتوحة متغيرة وقابلة للتعديل والتقدم والازدهار ، الطبيعة متجهة نحو الكمال ، الطبيعة خيرة يولد فيها الانسان خيّراً حراً قبل أن يصبح شريراً مجبراً . ليست الخلقة شعوراً مبهماً مستغلقاً خاملاً بل هي شعور واضح مفتوح يقظ لا يتحول الى شعور مضاد الا بفعل التربية وبضغط المجتمع وبقهر السياسة . ليست الخلقة حتمية أبدية مطردة ، مرة واحدة والى الأبد بل هي خلقة متحولة متغيرة متبدلة ، طيّعة لخلق الأفعال . وأي معنى للحرية وأية فرصة لها إذا كان الطبع هو السائد ، والفعل الالهي هو الخاتم ؟ ومتى يتميز الطبع من الشرح والفتح من الختم ؟ إذا حدث التمييز طبقاً لفعل الانسان واختياره يكون لفعله الأولوية على الفعل الالهي ويفرض اختياره الحر على الاختيار الالهي المجبر . وإذا كان بما لا مقياس للتمييز فإن الفعل الالهي يصبح بلا مبرر ، عشوائياً بالمصادفة أو تمييزاً بلا سبب وهو ما يناقض الاستحقاق وتكافؤ الفرص والعدل . وان انتظر الانسان الشرح والفتح ودعا برفع الختم والطبع فإن ذلك يكون إدانة لكل جهد والغاء لكل محاولة ذاتية للفعل . ولا يكون أمام الانسان إلا انتظار المخلص أو الاستسلام للقدر المحتوم . إن الختم والطبع تجربتان نفسيتان للغموض النظري ونقص الوعي الفردي أو الاجتماعي وليسا نتيجة مسبقة لتدخل

= الوحي . ثم بعد ذلك تيسير السبيل (مرة واحدة) واليسرى (ثلاث مرات) والأمر (مرة واحدة) والهدى (مرتان) ؛ أما الصفة فانها تعني السهولة على الله في اتيان أفعاله مثل « ان ذلك على الله يسير » (٢٢ : ٧٠ ؛ ٢٩ : ١٩ ؛ ٥٧ : ٢٢ ؛) ، (١١ مرة) . وكذلك لوصف اليوم والقبض واللبث والحساب . ويوصف القول بأنه ميسور . أما الاسم « اليسر » فانه يأتي في مقابل العسر أو « اليسرى » في مقابل العسرى (٥ مرات) ويشير الى الأمر اليسير أو الجاريات بيسر . فلا توجد اشارة واضحة الى تدخل الله بفعل التيسير في حياة الانسان الدنيوية .

ارادة خارجية مشخصة . وليس الشرح والفتح معطيين مسبقين أبديين بل هما نتيجتان يتحول فيهما الغموض الى وضوح وغياب الوعي الى حضوره من خلال الفعل الذاتي وليس نتيجة لارادة خارجية مشخصة . ان أفعال الشعور الفردية مرتبطة بكيانه الذاتي وتعبر عن استقلال الارادة والقدرة على التمييز والاختيار الحر(٦٠٩) .

---

(٦٠٩) قال أهل الاثبات قوة الكفر طبع . وقال بعضهم معنى الطبع أن الله خلق الكفر ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٧ ؛ وتذكر أدلة نقلية مثل « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم » ، الابانة ص ٥٤ ـ ٥٥ ؛ الانصاف ص ٢٤ ؛ في الطبع والختم والأكنة ، المواقف ص ٣١٩ ؛ الله يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد ، الارشاد ص ٢١٣ ـ ٢١٤ ؛ وعند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، أن الانسان إذا طبع الله على قلبه لم يكن مخلصاً أبداً . وحكى عن زرقان أن الانسان مأمور بالاخلاص مع الطبع وأن الطبع الحائل بينه وبين الاخلاص عقوبة له ، وأنه مأمور بالايمان مع الطبع الحائل بينه وبين الايمان . وحكى زرقان أنه كان يقول أنه غير مأمور بالاخلاص . وحكى أنه كان ينكر الأمر بما قد حيل بينه وبينه ،مقالات حـ ١ ص ٣١٧ وعند المعتزلة الذين ختم الله على قلوبهم هداهم الله في الطبع . والختمة والأكنة يؤولونها بوجوه أ ـ سماها فقط ب ـ وسمها بسمات للتمييز حـ ـ منع اللطف المقرب للطاعات د ـ منعهم الاخلاص الموجب لقبول العمل ، ورفض الايجي لهذه التأويلات ، المواقف ص ٣١٩ ؛ وعند البصريين هي تسمية الرب الكفرة بنبذ الكفر والضلال وهذا هو معنى الطبع . ورفض الجويني له ؛ وعند الجبائي ، من كفر وسم الله بقلبه بسمة يعلمها الملائكة ورفض الجويني ذلك أيضاً ، الارشاد ص ٢١٣ ـ ٢١٤ ؛ وعند أبي علي هي عقوبة وعند أبي هاشم لطف ، المغنى حـ ١٣ ،اللطف ص ١٠٣ ؛ وعند بعض شيوخ المعتزلة إذا عصى العبد الله طبع على قلبه فيصير غير مأمور ولا منهى ، الفصل حـ ٥ ص ٤٤ ؛ وعند هشام بن عمر الفوطي أن الله لا يؤلف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤمنون باختيارهم . الله لا يحبب الايمان الى المؤمنين ولا يزيله من قلوبهم ؛ مبالغة في نفي اضافة الطبع والختم والسد ، الملل حـ ١ ص ١٠٨ ؛ واختلفت المعتزلة في الختم والطبع على مقاليد أ ـ الختم من الله والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم بأنهم لا يؤمنون ، وذلك لا يمنعهم من الايمان ب ـ الختم والطبع سواد في القلب ، طبع السيف إذا صدأ دون أن يكون مانعاً عما أمروا به ؛ تلك سمة تعرفهم الملائكة بها ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٧ . ويقول بعض المعتزلة لا ندري معنى الاضلال والختم والطبع . إلا انه سماهم ختالين وحكم بأنهم ضالون وقال آخرون معنى ذلك أضللناهم وكلها دعاوى بلا برهان ، الفصل حـ ٣ ص ٣٥ ـ ٣٧ .

وفي أصل الوحي ذكر لفظ طبع ١١ مرة كلها أفعال وليس فيها أسماء أو صفات . وذكرت معللة ـــ

و ـ العصمة . وتعني العصمة في الأصل اللغوي المنع أما في معناها الاصطلاحي فتعني وقوع فعل مع غياب الموانع أمامه، وكأن الانسان مدفوع بجبره الذاتي وبفعل طبيعته وبتوجهه نحو هدفه ومصيره. وبهذا المعنى يكون اللطف عصمة لأنه امتناع عن القبيح . والحقيقة أن فهم العصمة على أنها طبيعة وليس على أنها لطف لا تقضي على حرية أفعال الوعي الفردي، بل تكون عاملاً مساعداً ومقوياً تقوم على قوة البواعث الداخلية والاحساس بالرسالة واتباع الطبيعة . ومع ذلك يظل الاشكال قائماً ؟ كيف يكون الانسان مكلفاً ومعصوماً ؟ وكيف تتم محاسبة فعل العصمة ما دام الاختيار بين الحسن والقبح ليس قائماً ؟ وماذا لو احتج البعض بالامام المعصوم وأعطوه العصمة المطلقة وهو نوع من الجبر نحو الخير وبالتالي تنتفي المسؤولية وتضيع حرية الاختيار ؟ قد تعني العصمة مجرد الاسم أو الحكم أو الابلاغ والاخبار أي الوصف الخارجي للشيء دون فعله . وقد تكون ثواباً وجزاء بعد الفعل وليس فعلاً قبل الفعل. ولا تأتي العصمة نتيجة للدعاء أو للوعد والوعيد فذلك مجرد تمنٍ نظري وجداني انفعالي لا يأتي بشيء فعلي . انما الزيادة في الفعل تأتي من الطبيعة ، ومن القدرة على اتباعها ، وهنا يتفاضل الناس في صدق الفعل . قد تكون العصمة

= بأسباب سبع مرات أي في الاستعمال الغالب فقد يكون الطبع بسبب الكفر « بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا » (٤ : ١٥٥) ؛ « كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين » (٧ : ١٠١) ؛ وقد يكون بسبب الهوى « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم » (٤٧ : ١٦) ؛ وقد يكون بسبب العدوان « كذلك نطبع على قلوب المعتدين » (١٠ : ٧٤) ؛ أو بسبب عدم العلم « كذلك يطبع على قلوب الذين لا يعلمون » (٣٠ : ٥٩) ؛ أو بسبب عدم الفقه « ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » (٦٣ : ٣) ؛ أو بسبب التكبر والجبروت « كذلك يطبع الله على قلب متكبر جبار » (٤٠ : ٣٥) ؛ أما لفظ « ختم » فقد ذكر ٨ مرات ثلاث منها أسماء وصفات « خاتم » « أختام » « مختوم » لا تعني الختم على القلب فالغالب في الاستعمال هو الفعل . ومن الاستعمالات الخمسة للأفعال واحد منها مسبب بالهوى مثل الطبع « أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه » (٤٥ : ٢٣) ؛ ومرة بصيغة شرط سواء بالهمزة « أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله يأتيكم به » (٦ : ٤٦) ، ومرة بأن الشرطية « أم يقولون افترى على الله كذبا فإن يشأ الله يختم على قلبك » (٤٢ : ٢٤) .

ما يعطي صلاحاً عاماً للناس بدافع الطبيعة . وهو أمر مشاهد في سير الأنبياء والزعماء والأبطال(٦١٠) .

ز ـ **الاستثناء في الايمان** . هو نتيجة للسؤال عن أفعال الشعور الداخلية وهو

(٦١٠) لم يتكلم الأشاعرة في العصمة مع أنهم أولى بها . ولم يتكلم فيها إلا المعتزلة . والعصمة في الأصل المنع والذي يشد به رأس الدابة عصام . وفي العرف لطف يقع معه الملطوف لا محالة حتى يكون المرء معه مدفوعاً لئلا يرتكب الكبائر . ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو ممن يجري مجراهم ، الشرح ص ٧٨٠ : واختلفت المعتزلة في العصمة على أقوال : أ ـ من الله ثواباً للمعتصمين ب ـ لطف من الله فيكون العبد معتصماً حـ ـ أما الدعاء والبيان والوعود والوعيد وفعله بالكافرين ولا يطلق أنه معصوم بل يقال الله عصمه فلم يعتصم أو ما يزيد الله المؤمنين ايمانهم من الالطاف والأحكام والتأييد . وقد يتفاضل الناس في العصمة، ستزداد على من ينتفع وتمتنع على من تزيده كفراً ء ـ يجوز أن يكون في شيء صلاحاً لواحد ضراراً على غيره هـ ـ قد يعصم الله من الشيء باضطرار كالعصمة من قتل نبيه ، مقالات حـ ١ ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

وفي أصل الوحي ذكر لفظ العصمة ١٢ مرة منها ٩ مرات فعلاً ، ٣ مرات إسماً مما يدل على أن العصمة فعل من أفعال الشعور وليست إسماً أو موضوعاً معطى سلفاً . قد تأتي العصمة من شيء مادي كالجبل « قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء » (١١ : ٤٣) ؛ ولكن الغالب أنها تأتي من الله بشرط من الانسان وبأسبقية فعل الانسان على فعل الله مثلاً « إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين». فالعصمة هنا مشروطة بالتوبة والاصلاح قبل العصمة والاخلاص بعدها . « فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه » (٤ : ١٧٥). فالعصمة هنا مسبوقة بالايمان . « فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم » . والعصمة هنا أيضاً مسبوقة بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة » (٢٢ : ٧٨) . فإذا ما كانت الأولوية للفعل الالهي فإنها تكون مقرونة بالفعل الانساني وتمهيداً لوضع انساني اجتماعي مثل « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » (٣ : ١٠٣). فالعصمة كفعل الهي مقدمة لتحقيق وحدة الجماعة ، وعصمة بالله بلا ترابط اجتماعي تكون عصمة فارغة . «ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم» (٣ : ١٠١). فالعصمة مقدمة للهداية الى الحق والطريق القويم . «والله يعصمك من الناس» (٥ : ٦٧) ؛ فالعصمة هنا حماية للانسان الحر من جماعة الطاغوت . وقد يكون الفعل احتمالاً بصيغة أن الشرطية «قل من ذا الذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءاً»، والاحتمال الممكن غير التحقيق الضروري . والعصمة فعل ذاتي للانسان اذا ما استعصم «ولقد راودته عن نفسه فاستعصم» (١٢ : ٣٢) . أما استعمالات الاسم فإن الله هو العاصم سلبا بمعنى أنه لا كيان ولا قوام للباطل «وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم» (١٠ : ٢٧) ؛ «قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحمه» (١١ : ٤٣) ؛ «يوم تولون مدبرين ما لكم من الله من عاصم» (٤٠ : ٣٣) .

إرادةالله الكفر والايمان . وفيه تتحول القدرة الالهية تحولاً مباشراً ضد الحرية الانسانية من أجل اثبات سلطان القدرة المطلقة حتى ولو ابتلعت الحرية الانسانية وقضت عليها نهائياً . فالرد بالايجاب يعطي للقدرة الالهية كل سلطانها على حساب الحرية الانسانية مغالاة في عواطف التأليه وهي المغالاة التي تتحول أحياناً الى عكس المقصود . ولما كان باستطاعة العقل التمرد ضد القدرة الالهية دفاعاً عن الحرية الانسانية يحدث اثبات القدرة لا بالقياس بل بالاتباع ، ودون العقل بل بالنقل . هذا فضلاً عن أن مقولتي الايمان والكفر أكثر غموضاً من السؤال المطروح ، ويجيبان عن الغامض بغموض أكثر . وهل العبرة بالنهاية وحدها دون أخذ في الاعتبار تجربة الحياة الانسانية ومسار التاريخ ؟(٦١١) أما الرد بالنفي فإنه يقيم التنزيه على أساس انساني وهو اثبات الحرية الانسانية دون ما مزايدة في الايمان ، اعتماداً على العقل دون النقل وتأكيداً على شرعية الموقف الانساني ومقاومة لكل اغتراب ديني . فالانسان يعيش في هذا العالم انساناً وليس الهاً ، والله يخاطبه في وحيه انساناً وليس إلهاً ، والغرض في كلتا الحالتين اثبات الحرية الانسانية(٦١٢) .

وقد يتم الجمع بين الاثبات والنفي بالاقلال من حدة القدرة لا من حيث السلطان بل من حيث المعنى . فالارادة الالهية هنا لا تعني التدخل المباشر بل تعني الحكم النظري . وبالتالي تصبح الارادة حقاً نظرياً لله وليس اجراءاً عملياً منه . ولكن حتى في هذه الحالة فإن تحول الارادة من العمل الى النظر قضاء على أحد

---

(٦١١) هذا هو موقف أهل السنة الأشاعرة بوجه عام . إذ يقدر الله ما لو فعله لكفر الناس كلهم وإلا لحقوا بعلي الاسواري ، الفصل حـ ٣ ص ١٢٤ ؛ وهو أيضاً موقف بعض المعتزلة . فلم يزل الله راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان أكثر عمره كافراً ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٣ .

(٦١٢) هذا هو موقف جمهور المعتزلة بوجه عام . فقد منع هشام بن عمر الفوطي من القول أن الله ألف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين، أوخلق الكافر لأن الكافر اسم لشيئين انسان وكفر وهو لم يخلق الكفر ، الفرق ص ١٦٠ - ١٦١ ؛ كما منع عباد بن سليمان الناس من قول أن الله أملى الكافرين ، الفرق ص ١٦١ .

مظاهر سلطانها ، وبالتالي يكون الجمع بين الاثبات والنفي أقرب الى النفي(٦١٣) .

وقد ينقلب السؤال على نحو آخر ، وبدل أن تتدخل القدرة الالهية لصالح الانسان تتدخل لغير مصلحته فيكون : هل الله مريد للمعاصي ؟ ويؤكد الرد بالايجاب على سلطان القدرة المطلقة ولكنه من ناحية أخرى يقضي على الحرية الانسانية . كما أنه يجعل الله مصدراً للشر ومسؤولاً عنه ويجعله مضاداً للمصلحة الانسانية وضاراً بحاضر الانسان وبمستقبله(٦١٤) . وقد يُجمع بين الاثبات والنفي لاثبات المطلبين معاً ، القدرة المطلقة ومصلحة الانسان وذلك بالتفرقة بين فريقين : من يستحق المدح وهو المؤمن ومن يستحق الذم وهو الكافر . يأتي الأول نفع في الحقيقة ويصيب الثاني ضرر في الحقيقة(٦١٥) . والحقيقة أن هذه التفرقة لا تقوم على أساس واضح . فما هو الايمان وما هو الكفر ؟ تصوران يصعب تحديدهما ، وبالتالي يكون ذلك بمثابة توضيح مسألة بمسألة أخرى أكثر منها غموضاً . كما أنها تفرقة قد تثبت الضرر الفعلي للانسان وتجعل المؤله مصدراً للضرر وهو ما يتنافى مع عواطف التأليه في أن الله مصدر للنعمة والعفو والرحمة . وهي أيضاً تفرقة لا يقوم بها إلا من استحق المدح حتى يستأثر بالنعمة بمفرده ويفرح باضرار الغير ، فهي قسمة اذن تقوم على احساس « صادي » حب الذات ، وكراهية للغير . وقد يتم الجمع بين الاثبات والنفي بالتفرقة في ميدان الضرر ، فالضرر لا يقع في الدين بل في الدنيا ولا يقع في عالم الأرواح بل في عالم الأبدان(٦١٦) . والحقيقة أن هذه القسمة أيضاً

---

(٦١٣) عند جعفر بن حرب يجوز القول بأن الله أراد الكفر مخالفاً للايمان . وأراد أن يكون قبيحاً غير حسن أي حكم بذلك ، مقالات حـ ٢ ص ١٧٧ .

(٦١٤) عند أبي موسى المردار ، خلى الله بين العباد وبينها ، مقالات حـ ٢ ص ١٧٩ .

(٦١٥) عند أهل الاثبات أن الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة في دنياهم وآخرتهم ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٦١٦) عند الجبائي أن الله لا يضر أحداً في باب الدين ولكنه يضر أبدان الكفار بالعذاب ، مقالات حـ ٢ ص ٢٩٥ - ١٩٦ ؛ وعند أهل السنة يقدر الله أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد ألا يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين . ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وخذلهم وأخذلهم وطبع على قلوبهم ، مقالات حـ ١ ص ٣٢١ .

تثبت الضرر ، وتجعل الله أيضاً مصدراً للشر ، وتواري عنه صفات الرحمة والعفو كما تقتضي بذلك عواطف التأليه . وهي قسمة تثبت الضرر المادي مع أن الضرر المادي ليس أقسى أنواع العذاب بل هو مجرد تخويف في الدنيا من السلطان لحرص الناس على مصالحه في الدنيا . وهي أيضاً نظرية صادية تقوم على التلذذ بتعذيب بدن الآخرين . إن هذه الأسئلة التقليدية حول موقف قدرة الله ممن علم أنه لا يؤمن تضع صفتين مطلقتين كاملتين ، القدرة والعلم موضع التعارض تمريناً للذهن في عملية التأليه . وتثير اشكالات أعظم مما تحل التمرين . وإذا كان الرد بالايجاب فكيف لا تمنع القدرة المطلقة الكاملة الانسان من فعل الشر ؟ وكيف يخص الله أحداً بنعمة الايمان ابتداء ولا يخص الآخر قبل انقضاء الحياة ونفاذ تجربة العمر؟ ألا يؤدي ذلك الى الاختيار المسبق بلا سبب والى الاختيار العشوائي وبالتالي يؤدي الى التحيز وعدم تكافؤ الفرص[٦١٧] .

ويكون السؤال أصعب عندما يكون : هل يجوز القول أنا مؤمن « ان شاء الله »؟ هل يجوز الاستثناء في الايمان ؟ هل يمكن أن يقال « أنا مؤمن حقاً » في الحال دون الاستقبال ؟ ان تعليق الايمان في الحال أو في الاستقبال هو وقوع في الشك وعدم الثقة بالنفس وربط أفعال الشعور الفردية بأسس خارجية وبالتالي تضعف القناعات ويحدث التردد في الأفعال . والثقة في التخطيط تجعل الانسان قادراً على أن يرى المستقبل دون شك أو تردد مع توقع عوامل غير متوقعة قد تحدث أثناء الفعل يقدر الانسان على احتوائها واعادة أخذها في الاعتبار . إذا قال الانسان « أنا مؤمن إن شاء الله » ولم يحدث الايمان في المستقبل يحنث الانسان بوعده . إذا ما حكم الانسان على الماضي في فعل الشعور فانه يقوم دائماً بقراءة جديدة للماضي طبقاً لتجارب الحاضر . وإذا ما حكم على الحاضر فإنه يكون بناء على معرفة الذات وتحليل النفس . وإذا ما حكم على المستقبل فإنه يكون تعبيراً عن العزيمة وعقد العزم دون الوقوع في التصلب والتخشب وترك الميدان مفتوحاً لمزيد من التجارب والخبرة واعادة النظر والمراجعة من أجل مزيد من الإحكام النظري

(٦١٧) عند الأشعري خص الله أبا بكر بنعمة الايمان دون أبي جهل ابتداء ، الابانة ص ٥٤

والدقة العملية في السلوك ، صياغة وتحقيقاً . انما يُقال ذلك عادة تعبيراً عن إيمان شعبي موروث بالاعراف . وأحياناً يعبر عن العجز عن السيطرة على الجهد لنقص في حسابات المستقبل وضعف في رؤيته . ويتضح ذلك بصورة خاصة في أفعال الشعور في الطبيعة كالتوليد أو أفعال الشعور الاجتماعي كالآجال والأرزاق والأسعار وعدم القدرة على السيطرة عليها في المستقبل(٦١٨) . أما المشيئة في أصل

(٦١٨) عند الأشعري يجوز الاستثناء في الايمان ، الابانة ص ٥٥ ؛ يجوز أن يقول « أنا مؤمن حقاً » ويعني به في الحال فقط ولكنه يجب أن يقول « أنا مؤمن إن شاء الله » ويعني به في المستقبل . لا تجوز « ان شاء الله » في الماضي والحاضر لأن ذلك يكون شكاً . الاستثناء في المستقبل وحده ، الانصاف ص ٦٠ ؛ وعند أكثر الأصحاب « أنا مؤمن إن شاء الله » تقال لا لقيام الشك بل للتبرك أو للصرف الى العاقبة ، المحصل ص ٢٧٥ ؛ الغاية ص ٣١٢ ـ ٣١٣ ؛ وهو أيضاً أي عبد الله ابن مسعود وتبعه جمع من عظماء الصحابة . فقد كره أن يقول المسلم « أنا مؤمن » دون اضافة « ان شاء الله » . وعند ابن حزم كل من أقر باللسان وصدق بالقلب ويعترف بذلك فيقول أنا مؤمن مسلم لم يستوف بعد جميع الطاعات الفصل حـ ٣ ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ؛ وهو أيضاً رأي الشافعي وأصحابه وذلك لأنه ليس شكا في الايمان بل تبركاً . وإن عنى الشك فإنه لا يكون في الحال بل في العاقبة والدعاء بالسؤال على الحال . ولما كان الايمان القول والعمل والاعتقاد وكان حصول الشك في العمل يقتضي حصوله في الباقي حصل الشك في الايمان ووجب ازالته ؛ المعالم ص ١٤٨ ـ ١٤٩ وقد قيل في ذلك شعراً عند المتأخرين

وصح أني مؤمن قد صحبا ان شاء الله فاتخذه مذهبا

الوسيلة ص ٣٨ ؛
وأيضاً التحفة ص ٧ ؛ الاتحاف ص ١٠٠ ؛ وهو أيضاً رأي محمد بن عبد الوهاب منعاً للشرك الأصفر وتجريداً للانسان عن الهوى ، الكتاب ص ١٣٧ ـ ١٣٩ ، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ ؛ ويجوزه من المعتزلة القاضي عبد الجبار والمقصود به قطع الكلام عن نفاذ الارادة. وقد يراد به الشرط ، الشرح ص٨٠٣؛ وعند الخوارج وبعض القدرية والمرجئة الكراهة لا يستثني في الايمان في الحال وانما يبين في المستقبل وعند بعض القاطعين بأن الايمان هو التصديق من أصحاب الحديث أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي . أما المعتزلة فإنهم يمنعون الاستثناء في الايمان . فاليقين لا يحتمل الشك والزوال . فقول القائل أنا مؤمن إن شاء الله لا يصح إلا عند الشك أو خوف الزوال ، تلخيص المحصل ص ١٧٥ ؛ وأنكره أبو حنيفة وأصحابه لأن الايمان هو الاعتقاد المجرد . ولم يكن الشك في العمل موجباً للشك في الايمان ، العالم ص ١٤٨ ـ ١٤٩ ؛ وقال آخرون من قال أنا مؤمن فليقل انه من أهل الجنة ، الفصل حـ ٣ ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ؛ ويُنقل عن الماتريدية قولها بأنه لا يجوز ، القول ص ٣٨ ؛ ومنعه أيضاً اتباع مالك ، التحفة ص ٧ ؛ =

الـوحي فإنها لا تعني الاستثنـاء في الايمان والشـك فيه بـل تعني مجرد جعـل الفعـل الالهي محتمـلاً ومتوقعـاً على وضـع انساني نـظري أو عمـلي ، فـردي أو اجتمـاعي مستحيل ، والمتوقف على المستحيل مستحيل مثله(٦١٩) .

= الاتحاف ص ١٠٠ ؛ ومنعته الكـراهة ، الشـرح ص ٨٠٣ ؛ وعند جمـاعة من شيـوخ العصر من القاطعين في الايمان بأنه هو التصديق من أصحاب الحديث مثل ابن مجـاهد والقـاضي والأشعري والاسفرايني لا يجوزون الاستثناء في الحال ، الأصول ص ٢٥٣ ؛ وكذلـك عند النسفي بقـوله : إذا وجد من العبد التصديق والاقرار صـح له أن يقـول أنا مؤمن حقـاً ، ولا ينبغي أن يقول أنـا مؤمن إن شاء الله ، النسفية ص ١٣١ .

(٦١٩) ذكر لفظ شاء في أصل الوحي ٢٣٦ مرة كلها أفعال ولا اسم فيها مما يدل عـلى عدم وجـود مشيئة كموضوع أو شيء، منها ٢٧ مرة للانسان والباقي لله . فالانسـان يشاء كالله ومشيئـة تدل عـلى حريته بـين الايمان والكفـر « وقال الحق من ربكم فمن شـاء فليؤمن ومن شاء فليكفـر » (١٨ : ٢٩) ؛ ومن شاء ذكر الله أو اتخذ اليه سبيلا ومآبا «كلا انها تـذكرة ، فمن شـاء ذكره » (٧٤ : ٥٥) ؛ « قل ما أسـألكم عليه من أجـر إلا من شاء أن يتخـذ إلى ربه سبيـلا » (٢٥ : ٥٧) ؛ « ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا » (٧٣ : ١٩) ؛ ذلك اليـوم الحق فمن شاء اتخذ الى ربـه مآبـا»(٧٨: ٣٩) ؛ ومن شاء تقدم أو تأخر ومن شاء أن يستقيم «نـذيـراً للبشر لمن شـاء منكم أن يتقـدم أو يتـأخـر » (٧٤ : ٣٧) ؛ « ان هـو إلا ذكـر للعـالمـين ، لمن شـاء منكم أن يستقيم » (٨١ : ٢٨) ؛ والرسول حر في أن يشاء ويـأذن « قال لـو شئت لاتخذت عليـه أجراً » (١٨ : ٧٧) ؛ « فـاذا استـأذنـوك لبعض شـأنهم فـأذن لمن شئت منهم » (٢٤ : ٦٢) ؛ وكـل الناس تشاء في طعامها « وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم غدا » (٢ : ٥٨) ؛ « وإذا قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتـم » (٧ : ١٦١ ؛ ٧ : ١٦١) ؛ « ويـا آدم اسكن أنت وزوجـك الجنة وكـلا منهـا حيث شئتما» (٢ : ٣٥ ؛ ٧ : ١٩) ؛ كـما تشـاء في حرثها « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » (٢ : ٢٢٣) ؛ وتشاء في عبادتها « فاعبدوا مـا شئتم من دونه » (٣٩ : ١٥) ؛ وتعمـل ما تشـاء « اعملوا ما شئتم انـه بما تعملون بصـير » (٤١ : ٤٠) ؛ فالناس تشاء كما يشاء الله « وما تشاءون ألا أن يشاء الله » (٧٦ : ٣٠ ؛ ٨١ : ٢٩) ؛ ولهم في الأرض مـا يشاءون « لهم فيهـا ما يشـاءون » (١٦ : ٣١ ؛ ٢٥ : ١٦ ؛ ٣٩ : ٣٤ ؛ ٤٢ : ٢٢ ؛ ٥٠ ؛ ٣٥) ؛ وليـوسف مـا يشاء في الأرض « وكـذلـك مكنـا ليـوسف في الأرض يتبوأ منها ما يشاء » (١٢ : ٥٦) ؛ومن الأفعال بالنسبة لله ٦١ مرة لبيان استحالة الفعل أو إمكانيته المستحيلة لتوقفها عـلى أوضاع مستحيلة . ويُعبـر عن الاستحالـة على ثـلاث درجات بثلاث أدوات للشرط « لو » (٢٩ مرة) للاستحال المطلقة ، « ان » ٢٠ مـرة للامكـان ، « إذا » مرتان للتساوي بين فعل الشروط وجوابه اقراراً لحقيقة. ولكن «لـو» للاستحـالة تمثـل أكثر من نصف الحالات . أما تعبير « ان شاء الله » فانه يظهر ١٧ مرة ، ١١ مرة « ان شـاء » بدون الله ثم =

٢ ـ أفعال الوعي الاجتماعي .

تشير أفعال الوعي الاجتماعي ما أورده القدماء في نهاية أصل العدل في موضوعات ثلاث : الآجال والأرزاق والأسعار سواء في كتب التوحيد الأولى أو في كتب العقائد المتأخرة[٦٢٠] . ويدخل في موضوع حرية الأفعال بعد أفعال الوعي الفردي لأنها تتعلق بوجود الانسان وحياته ورزقه ومعاملاته . وظهورها في خاتمة

= ٦ مرات فقط كاملاً في صيغة « إن شاء الله » ، مرتان للأمن « وقال ادخلوا مصر ان شاء الله آمنين » (١٢ : ٩٩) ؛ « لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم » (٤٨ : ٢٧) ؛ ومرتان للصبر « قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمرا » (١٨ : ٦٩) ؛ « قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين » (٣٧ : ١٠٢) ؛ ومرة للصلاح « وما أريد أن أشق عليك ستجدني إن شاء الله من الصالحين » (٢٨ : ٢٧) ؛ ومرة واحدة للهداية « إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون » (٢ : ٧٠) ؛ وهي كلها أفعال خارجية وليست ايمانية . أما صيغة « إن شاء » دون الله فإنها مثل صيغ « لو » تدل في معظمها على الاستحالة مثل الذهاب بالوحي أو انزال آية من السماء أو خسف الأرض أو الذهاب بالخلق أو اغراقهم أو اغناءهم ولكن الله تركهم للحياة والاختبار . ويتضح ذلك أكثر في صيغ « لو » لبيان استحالة أن يشاء الله شيئاً مستحيلاً سواء بالنسبة للانسان أم لله أم للطبيعة . فيستحيل ذهاب السمع والبصر أو جعلهما يدركان أكثر مما يدركان كحواس انسانية . كما يستحيل جمع الناس على الهدى أو ادخال الايمان في قلوبهم جميعاً أو فرض عبادة الله وحده عليهم أو إرسال نذير في كل قرية أو اعطاء كل نفس هداها أو تلاوة القرآن في قلوبهم . فهي استحالات انسانية لأنها ضد التكليف والخلق والعقل والتمييز وحرية الأفعال . كما يستحيل الا يكون هناك العنت الانساني أو القتال أو الافتراء أو الاستحقاق أو جمع الناس أمة واحدة وإلا لانتفى التعدد والاثراء المتبادل وامكانية التعارف . كما يستحيل خرق قوانين الطبيعة مثل انزال ملائكة من السماء أو جعل الظل ساكناً أو رفع البشر بالآيات أو مسخهم أو تحويل الزرع حطاماً والماء أجاجاً أو أن يتخذ الله ولداً . فتعليق المشيئة هنا على أمر مستحيل يجعل أيضاً تحقيقها مستحيل . تعبر « لو » عن حق نظري صرف وليس عن واقع عملي . لذلك لا تحدث في السلوك الفعلي . بل ومنهي عن استعماله في حديث « لا تقولوا لو فإن لو تفتح باب الشيطان » . وقد اعتمدت احدى الحركات الاصلاحية الحديثة عليه للدعوة الى العمل وترك التمني والا يقال في الندم . انظر « كتاب التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب .

(٦٢٠) وذلك مثل : الفرق ، اللمع ، التمهيد ، لمع الأدلة ، النظامية ، المسائل ، المحصل ، المعالم ، الغاية ، النسفية ، الطوالع ، العضدية .

التوليد أي أفعال الانسان في الطبيعة يجعل منها أيضاً جزءاً من التوليد ولكن هذه المرة توليد الأفعال في الحياة الاجتماعية ، وظهور الوعي الفردي كوعي اجتماعي في المجتمع وفي التاريخ . والآجال أكثر الموضوعات تناولاً تتلوها الأرزاق ثم الأسعار . وكان عمر الانسان أهم من رزقه وكسبه ثم تأتي أسعار السوق في النهاية . وإن شئنا فإن موضوع الأسعار أقل الموضوعات الثلاث تناولاً فكلما اقتربت العقائد من المصالح العامة توقفت واقتصرت على النظر دون العمل مع أن الأرزاق والأسعار تعم بها البلوى . ثم تدخل مسألة الفقر والغنى في « اللطائف » مع بعض المسائل الطبيعية وكأنها لا أهمية لها أو كأنها مسألة طبيعية كونية قدرية وليست مسألة اقتصادية اجتماعية سياسية(٦٢١) . وتظهر مسألة الآجال والأرزاق والأسعار في مباحث العدل والتجوير بعد الختم والاستثناء والهدى والضلال(٦٢٢) . وقد تظهر الأرزاق في أول مسألة العدل كما يظهر الغنى والفقر في وسطه أو في آخره(٦٢٣) . وقد تظهر في ختام خلق الأفعال قبل موضوعات خلق الأفعال مثل شمول الارادة للكائنات والقضاء والقدر . وبعدها يأتي الحسن والقبح مما يدل على أنها إحدى موضوعات العدل . وهي جزء من السمعيات لاعتمادها على الأدلة السمعية أكثر من اعتمادها على الأدلة النقلية(٦٢٤) . مما يدل على اعتمادها على حجة السلطة وليس على حجة العقل . ولما كان السلطان هو المثل للسلطة فإنه قام بتفسيرها لحسابها ومن ثم ظلت خارج التعقيل والتنظير دون برهان(٦٢٥) .

---

(٦٢١) الفصل حـ ٥ ص ٩٧ - ٩٨ .

(٦٢٢) الابانة ص ٥٥ - ٥٧ ؛ ذكرها في « الابانة » لا في « اللمع » يدل على أنها من المسائل السمعية الأصول ص ١٤٢ - ١٤٥ ؛ (تُذكر الآجال والأرزاق فقط دون الأسعار) ؛ الانصاف ص ٥٠ - ٥١ (تُذكر الأرزاق فقط) .

(٦٢٣) يذكر النسفي في « البحر » قال أهل السنة الأرزاق مقسومة ص ٣٥ ؛ فصل ؛ الغنى أفضل من الفقر ، البحر ص ٥١ - ٥٣ ؛ النهاية ص ٤١٥ - ٤١٦ ، (تُذكر الآجال والأرزاق دون الأسعار) ؛

(٦٢٤) في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد الاجماع عليها ، المقتول عند أهل الحق ميت بأجله ، مبحث الرزق ، مبحث الاسعار ، المواقف ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

(٦٢٥) القطب الرابع وفيه أربعة أبواب أ - نبوة محمد ب - وجوب التصديق بأمور ورد الشرع بها ونفي —

أ ـ الآجال . الأجل لغوياً هو الوقت والآجال هي الأوقات ، أوقات مخصوصة نحو الحياة والموت، ويتفاوت الوقت أحياناً بين أن يكون وصفاً للوجود الانساني أو وصفاً للموجود الطبيعي(٦٢٦) . ولكن المقصود هنا بالأجل هو الوقت الانساني أي العمر . يعني الأجل اذن الحياة الزمنية والوجود الزماني وليس الوقت الطبيعي زمان الأفلاك وولوج الليل في النهار والنهار في الليل . الزمان توتر وطاقة وجهد وليس حساباً وعدداً وحركة طبيعية ومع ذلك يحاول القدماء عدم تخصيص الزمان بالوجود الانساني وحده بل تعميمه على جميع أجناس الموجودات ربما لاثبات العالم ونهاية الأشياء بنهاية الزمان الطبيعية أو لاثبات قدم الصانع وخلود النفس . وتحديد الوقت في الحقيقة ليس مقولة للأشياء بل وصف للشعور الداخلي بالزمان . ولماذا اثبات أوقات لا نهاية لها والانسان متناه في الزمان ؟ وقد يفيد الأجل أيضاً قضاء الدين للمعسر وكأن الحياة هي المال وكأن عمر الانسان هو قضاء للدين، وكأن انقضاء أجل الدين هو انقضاء العمر . فأداء الدين حياة قبل الأجلين ، أجل الدين وأجل الانسان !

ويحلل القدماء الآجال بطريقتين لتحديد السبب في البداية وهو الموت أو السبب في النهاية وهو انقضاء الأجل . فهل الموت قتلاً بالسكين يكون موتاً بالأجل أم موتاً بالآلة أم موتاً بالقتل أو موتاً في المقتول أو موتاً في القاتل ؟ وهنا يُسَار الى التولد من جديد لمعرفة سبب القتل الله أم تولد الفعل عن القاتل . وفي هذه الحالة

= بجوازها العقل ١ ـ قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط الميزان ٢ ـ الاعتذار من الاضلال ، الاقتصاد ص ١١١ ـ ١١٨ ؛ وهي على ثلاثة أنواع أ ـ عقلية مثل الآجال ، الاقتصاد ص ١١٢ ـ ١١٤ ب ـ لفظية مثل الأرزاق والتوفيق والخذلان والايمان ؛ الاقتصاد ص ١١٤ ـ ١١٦ حـ فقهية مثل الأمر بالمعروف والتوبة والفاسق ، الاقتصاد ص ١١٦ ـ ١١٨ ؛ أيضاً الجوهرة ص ١٣ (الآجال فقط دون الأسعار) .

(٦٢٦) الوقت كل حادث يُعرف به المخاطب حدوث الغير عنه (الوقت الطبيعي) ، الشرح ص ٧٨١ ـ ٧٨٢ ؛ لا معنى للزمان إلا إذا اقترن بحادث متجدد أو قرن بمتجدد ومتجدد » ، الارشاد ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ ؛ الاقتصاد ص ١١٣ ـ ١١٤ ؛الآجال يعبر بها عن الأوقات ، فأجل كل شيء وقته وأجل الحياة وقتها المقارن لها ، الارشاد ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ .

يمكن وصف عملية القتل وصفاً طبيعياً جسمياً خالصاً . فالقتل حز الرقبة ، أعراض أي حركات في يد الضارب بالسيف وافتراقات في أجزاء رقبة المضروب اقترب بها عرض آخر وهو الموت . فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت ، فالاقتران بالعادة . وللموت علل أخرى وأسباب باطنة غير الحز عند القائلين بالعلل إلا إذا انتفت العلل . وهنا يبدو أن الأمر ليس موضوعاً طبيعياً صرفاً بل الغاية منه اثبات قدرة خارجية تكون سبب الموت دون ما نظر في حياة الانسان وسبب الموت المباشر . وهو على هذا النحو هروب من الموضوع وفقد لمدلوله . ويمكن تحليل الموت الطبيعي بدقة وتفصيل أكثر ثم الانتهاء الى مجموعة من العلل تؤدي الى علة أولى وبالتالي ترجع المشكلة الى أصلها[٦٢٧] . ان الموت الطبيعي بانقضاء شروط الحياة وتحلل الاجسام أي الموت العضوي هو من حيث العلم لا من حيث الانسان والمجتمع والحياة . وحديث حز الرقبة انما يشير الى السبب المباشر في المعامل الجنائية مثل اسفكسيا الغرق أو نزيف المخ[٦٢٨] .

وعلى الطرف النقيض من تحديد الأجل بالموت يتم تحديد الأجل بالقضاء والقدر . فكل مقتول ميت بأجله وبالتالي يكون الموت هنا أحد موضوعات الجبر والاختيار قبل أن يكون بداية موضوع آخر بلحظة الموت أو ما بعدها وهو موضوع المعاد[٦٢٩] . فالمقتول ميت لأجله والأجل واحد، والله خلق الآجال وقدرها[٦٣٠] . ومن مات رغماً عنه ، حتف أنفه أو قتل فقد مات بأجله . وكان

---

(٦٢٧) يبدأ الغزالي بتحديد ثلاثة أنواع من الارتباطات أ ـ التكافؤ (اليمين والشمال) ب ـ التقدم كالشرط والمشروط حـ ـ العلة والمعلول . ويحاول أن يضع الصلة بين القاتل والمقتول في أحد هذه الارتباطات الثلاثة ، الاقتصاد ص ١١٢ ـ ١١٣ .

(٦٢٨) عند الفلاسفة للحيوان أجل طبيعي هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجالاً اخترامية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الأوقات والأعراض ، شرح التفتازاني ص ١٠٩

(٦٢٩) فصل في الآجال. ووجه اتصاله بما تقدم أنه ربما يسأل عن الآجال هل هي بقضاء الله وقدره ، الشرح ص ٧٨١ ـ ٧٨٢ .

(٦٣٠) عند أهل السنة وأصحاب الحديث بوجه عام والأشاعرة بوجه خاص المقتول ميت لأجله ، =

يمكن ألا يموت وأن يزيد الله في عمره، ولكن ما دام أجله قد حان يجب عليه الموت. فلكل أجل كتاب. سبب القتل هنا هو سبق العلم وشمول الارادة. وان لم يمت بقدر الله مات بغيره حتف انفه وبالتالي يتحول الأجل الى جبر أو إلى موت جبر، ويصبح الموت مطارداً للانسان كما يصبح طريد الموت أينما يفر منه الانسان فهو ملاقيه كما في أسطورة أو رفيوس عند القدماء. فلا زيادة ولا نقصان في العمر. وإذا كانت الزيادة بركة فهل النقص قلة في البركة[٦٣١]؟ ان استخدام الأجل

= والأجل واحد، وقد خلق الله الآجال وقدرها، الأصول ص ١٣٨ - ١٥٢؛ حاشية الكلبنوي ص ١٨٩ - ١٩٠؛ يعني الأجل والرزق، النهاية ص ٣٩٧ - ٤١٦؛ من مات أو قتل فبأجل مات أو قتل، الابانة ص ١١ - ١٢؛ من يقتل مات بأجله بمعنى أن الذي قتل في علم الله في أزله مآله أمره وما علم كونه لا بد أن يكون، الارشاد ص ٣٦٢ - ٣٦٣؛ الميت من مات بأجله ومن قتل قتل بأجله، مقالات حـ ١ ص ٣٢٤، الابانة ص ٥٥ - ٥٦؛ والمقتول ميت بأجله، النسفية ص ١٠٨؛ والأجل واحد، النسفية ص ١٠٩؛ الأجل هو الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه. فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله وموته بفعله تعالى. الله مستبد بالاختراع بلا قوله ولا يكون مخلوق علة. الموت أمر استبد به الرب باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت ابطال التعليل، الاقتصاد ص ١١٣ - ١١٤؛ عموم قدرة الله وابطال التولد، المقتول مات بأجله لأن الأجل هو الوقت الذي خلق الله فيه موته؛ قد انتهى أجل كل من مات لا يستأخر ساعة ولا يستقدم، القول ص ٩٥؛ وقد قيل شعراً

وميت بعمره من يقتل ... وغير هذا باطل لا يقبل

الجوهرة حـ ٢ ص ٦١ - ٦٢

وأيضاً

واعتقد الموت إذا انتهى الأجل ... لكل ذي روح وجانب الزلل

تقول بعض إنما أرحام ... تدفع لا يعمهم حمام

وقول آخرين لا آجال ... بل باحتلال تعدم الأوصال

وكل مقتول موفي العمر ... والموت جنس القتل ما مستقر

الوسيلة ص ٩٤ - ٩٥

دليل كل ما يليق من عمل ... لكن الاعتبار بانتهاء الأجل

الوسيلة ص ٣٤ - ٣٥.

(٦٣١) قال أهل السنة إن كل من مات حتف أنفه أو قتل انما مات بأجله الذي جعل الله أجلاً لعمره، والله قادر على ابقائه والزيادة في عمره. لكنه متى لم يبقه الى مدة لم تكن المدة التي لم يبقه اليها أجلاً له، الفرق ص ٢٤١؛ الأصول ص ١٤٢؛ مذهب أهل الحق أن الأجل واحد لا يقبل =

والقضاء لتبرير الموت والتعمية عن حوادث الطريق والفقر والاغتيالات وكل الشرور والآثام لهو تعمية عن الحقائق في سبيل مزايدة في الايمان يرضى عنها السلطان ليتستر وراءها اخفاء للاسباب المباشرة لموت الرعية . مع أن المحافظة على الحياة أساس الشرع(٦٣٣) . ان عدم الالتفات الى الأسباب المباشرة للموت جهل بالأوضاع الاجتماعية وعدم حرمة لحياة الناس وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات واسلاك الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنايات الهشة رغبة في الربح وسرقة للأموال ، والأغذية الفاسدة والأمراض العضالة ، والقتل من أجل السرقة والفقر والجوع ، والحروب العدوانية . ويُستعمل « لكل أجل كتاب » في الدين الشعبي لتبرير كل شيء للسلوى ولدفع الأحزان . ولماذا

= الزيادة ولا النقصان . والطاعات في علم الله . صلة الرحم تزيد العمر وهو خبر أحاد ، وأن الزيادة بحسب الخير والبركة ، التحف ص ٦١ - ٦٢ ؛ الاتحاف ص ١٣٢ ؛ وقال آخرون لو لم يقتل تقديراً لمات حتف أنفه في الوقت الذي يقدر القتل فيه ، الارشاد ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ، من مات حتف أنفه مات بأجله وكذا من قتل مات بأجله . الأجل هو وقت الموت .

(٦٣٢) ان بعض المعتزلة يشاطرون رأي الأشاعرة في أن المقتول ميت بأجله في الخلاف المشهور في المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون في حال الحياة والموت ؟ فالأجل هو الوقت الذي في معلوم الله ان الانسان يموت فيه أو يقتل . فإذا قتل قتل بأجله وإذا مات مات بأجله ومنهم أبو الهذيل فالمقتول يموت قطعاً ولا يكون القاطع قاطعاً لأجله ، الشرح ص ٧٨٣ - ٧٨٤ ؛ وعنده أن الرجل لو لم يقتل لمات في ذلك الوقت ، ولا يجوز أن يزداد في العمر أو ينقص ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٥ ؛ الملل حـ ١ ص ٧٨ ؛ كما قال بالآجال والأرزاق مثل الأشاعرة ، الملل حـ ١ ص ٤١ ؛ وعنده أن المقتول أجله وهو لم يقتل لكن بدل القتل قطعاً ، التحفة ص ٦٢ ؛ الاتحاف ص ١٣٢ ؛ والجبائي مثل أبو الهذيل في قول أهل السنة بأن المقتول لو لم يقتل مات في وقت قتله بأجله لأن المدة التي لم يعش اليها لم تكن أجلاً له ولا من عمره . ولا يجوز الجبائي غير ذلك إلا على تقدير الامكان النظري ، الأصول ص ١٤٢ - ١٤٤ ؛ وعند الحسين بن محمد النجار ، الميت يموت بأجله وكذلك المقتول يقتل بأجله ، مقالات حـ ١ ص ٣١٦ . ويقارب ذلك رأي متوسطي الأشاعرة التي لا تنكر امكان البقاء لو لم يمت المقتول ولكن يقولون فقط أن المدة التي قتل قبلها لم تكن أجلاً له ، الأصول ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٦٣٣) لم يشر الى ذلك إلا بعض القدماء في قولهم شعراً

وصف شهيد الحرب بالحياة ورزقه من تشتهي الجنات

تفريغ الغضب ؟ اليست مسؤولية الحاكم في المدينة أن يسوي الطريق لبغلته حتى لا تعثر في الطرق ؟ فما بال أمم بأكملها تتعثر بأيدي الحكام قبل أن تكون بأيدي الأعداء ؟ وما الفائدة من اعطاء الله الحق النظري لاطالة العمر ثم لا يطيله بالفعل ؟ ما الفائدة من نية لا تتحقق في فعل أو قدرة لا تخرج في قرار ؟ ولماذا لا يعيش الانسان أكثر حتى ينتج أكثر ويعلم أكثر ويحقق الرسالة في مراحل أخرى ؟ ولماذا الدفاع عن الموت وعن القتل والقاتل ؟ ولماذا لا يبقى طول العمر واطالة الحياة ؟ وإن فن العيش كله في اطالة الحياة ومحاربة الأمراض وتقوية البدن واكتشاف العقاقير . وكثيراً ما صاغ الشعراء والفنانون شعر الحياة وفن الحياة وحب الحياة . ونحن نقدس الموت والمرض فيموت الانسان رغم أنفه ويلاقي حتفه فنتمنى العدم أكثر مما نعشق الوجود(٦٣٤) . ان رفض الموت قتلاً على الأقل يبقي

---

(٦٣٤) أما جمهور المعتزلة فإنه يجيب على سؤال المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون في حالة الحياة والموت ، هل يموت أم لا ؟ فقد قال أكثر القدرية أن المقتول ميت ميتتين أ ـ موت من فعل الله ب ـ قتل من فعل القاتل في حين قال الأشاعرة القتل غير الموت والمقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل ، الأصول ص ٢٤٣ ؛ بينما قال الباقون من القدرية أن المقتول مقطوع عليه أجله فجعلوا العباد قادرين على أن ينقصوا مما أجّله الله ووقته . ولو جاز ذلك لجاز أن يزيدوا في أجل من قضى الله له أجلاً محدداً وإذا لم يقدروا على الزيادة في أجل آخر لم يقدروا على النقصان فيه . وهذا تشنيع من الأشاعرة عليهم . الأصول ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ؛ صحيح قال المعتزلة بأن المقتول مقطوع عليه أجله ، الفرق ص ٢٤١ ؛ وأن المقتول تولد موته من فعل القاتل، وأنه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله ضرورة بدليل ذم القاتل . ولو كان ميتاً بأجله لمات وان لم يقتله فهو لم يجلب بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً فكان لا يستحق الذم، وبأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوفا. نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه . ما لا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب الى القاتل ، المواقف ص ٣٢٠ ؛ لو قدر عدم القتل فيه لبقي مدة ، والقاتل قاطع بذلك أجله ، الارشاد ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣ ؛ فالأجل هو الوقت الذي في معلوم الله ان الانسان لو لم يقتل لبقي اليه هو أجله دون الوقت الذي قتل فيه ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٥ ؛ القاتل قطع على المقتول أجله . فالمقتول له أجل واحد وهو الوقت الذي علم الله موته فيه فلو لم يقتل لعاش اليه قطعاً ؛ التحفة ص ٦٢ ؛ الاتحاف ص ١٣٢ ؛ وعند المعتزلة البغداديين كان المقتول يعيش قطعاً ، الشرح ص ٧٨٣ ـ ٣٨٤ ؛ قطع الله عليه الأجل . واجتمعت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا دية ولا قصاصاً إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا =

على الحياة كقيمة . ولماذا لا يتمنى الانسان حياة أكبر دون موت يقضي على رسالته ؟ قد يقبل الانسان على الموت اختياراً لا رغماً عنه حتف أنفه لاكمال الرسالة . قد يموت الانسان شهيداً باختياره وليس رغماً عنه ، تضحية بحياته وليس رغماً عنه للقاء حتفه مدفوعاً اليه دفعاً. وهل القتل فردي أم جماعي ؟ هل قتل الشعوب المناضلة من أجل حرياتها والثائرة من أجل تحررها موت بآجالها أم أن الله هو الذي قتلها أم أنها ضحت بالملايين في سبيل حريتها(٦٣٢) ؟

لولا أرباب الموت لكان ممكن للانسان أن يعيش أكثر . ولولا الجوع وحوادث الطريق والأمراض لعاشت كثير من الشعوب ، لقلت نسبة الوفيات وزادت نسبة الأحياء . وبالصحة ترتفع نسبة المعمّرين . المقتول غير ميت لأن الموت من الله أو من القاتل وكان يمكنه أن يحيا . المقتول مقطوع عليه أجله ، فوجب على القاتل أن يقطع عليه أجله كذلك في القصاص . لو لم يقتل الانسان لما مات في ذلك الوقت . ولا يمكن أن يموت الانسان بلا قتل . إن معنى أن تزيد الطاعات في العمر أن وفرة الصحة والسعادة تطيل في العمر فالطاعات سبب أول يُؤدي إلى

= بكسبه ، شرح التفتازاني ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ ؛ حاشية الخلخالي ص ١٠٨ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١٠٨ ؛ وعندهم حاشا ضرار وبشر ان الله لم يمت رسولاً ولا نبياً ولا صحابياً ولا أمهات المؤمنين ولو أنهم عاشوا لفعلوا خيراً طبقاً لسخرية ابن حزم ، الفصل حـ ٥ ص ٤٤ ؛ الأجل واحد عند المعتزلة والأشاعرة (باستثناء الكعبي) إلا أنه لا يتقدم الموت عليه عند الأشاعرة ويتقدم عند المعتزلة ، الاسفرايني ص ١٠٨ ؛ أما عند الكعبي فالمقتول ليس بميت ، الفرق ص ٢٤١ ؛ فالموت من قبل الله والقتل من قبل القاتل ؛ الأصول ص ٢٤٣ ؛ القتل فعل العبد والموت فعل الله ، التحفة ص ٦٢ ؛ الاتحاف ص ١٣٢ ؛ فللمقتول أجلان : القتل والموت . لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت ، شرح التفتازاني ص ١٠٩ ؛ وعند القاضي عبد الجبار ، يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت دون القطع ليس إلا الجواز ، الشرح ص ٧٨٣ ـ ٧٨٤ ؛ وعند علي الاسواري لا يقدر الله على غير ما فعل . وأن من علم الله أنه يموت ، لا يقدر الله أن يميته قبل ذلك ، الفصل حـ ٥ ص ٣٨ ـ ٣٩ ؛ وعند أبي هاشم لو طال عمر المحسن المسلم لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبي . وقد نفى ابن حزم ذلك بالرغم من التسليم بزيادة الطاعات امكاناً ، الفصل حـ ٥ ص ٤٣ ؛ عند جمهور المعتزلة اذن يجوز لو لم يقتل القاتل أن يموت المقتول أو يعيش بينما أحال البعض ذلك وحكم بضرورة الحياة ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٥ .

أسباب أخرى ثانية مثل الاستيقاظ المبكر للصلاة ، وعدم التخمة والصوم ، والاطمئنان الداخلي أي الصحة النفسية . أما في أصل الوحي فيتدرج الأجل من الأجل بين الزوجين الى أجل الدين الى أجل الفرد في عمره الى أجل الأمة وحياتها في التاريخ الى أجل الكون كله وانتهاء الزمان(٦٣٥) .

(٦٣٥) ذكر لفظ « الأجل » في أصل الوحي ٥٥ مرة مفرداً دون جمع ولم يذكر فعلاً إلا مرتين ومن ثم فالأجل وضع وليس فعلاً لأحد ، مرة للانسان وحياته « ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا » (٦ : ١٢٨) ؛ ومرة للكون وعمره « لأي يوم أجلت » (٧٧ : ١٢) ؛ وقد استعمل ٣٦ مرة بلا اضافة ضمائر مما يدل على أن الأجل أيضاً وجود وليس ملكية . ويعني الأجل إما عجز الانسان . وقد استعمل هذا المعنى ٣٠ مرة أي أكثر من نصف الاستعمالات ، وهو المعنى الأول مثل « ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها » (٦٣ : ١١) ؛ « فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٧ : ٣٤ ؛ ١٠ : ٤٩ ؛ ١٦ : ٦١)؛ «وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله كتاباً مؤجلا » (٣ : ١٤٥) ؛ « هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى » (٦ : ٢) ؛ « لكل أجل كتاب» (١٣ : ٣٨) ؛ « ونقر ما نشاء في الأرحام إلى أجل مسمى » (٢٢ : ٥) ؛ « من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآت » (٢٩ : ٥) ؛ « هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً » (٦ : ٢) ؛ « ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى » (٤٠ : ٦٧) ؛ ولا يؤخر الأجل بحال حتى يفعل الانسان ولا يؤجل عمله الى الغد ، وحتى يكون مضغوطاً بالزمان وإلا فاته العمر ولم يفعل شيئاً « وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا الى أجل » (٤ : ٧٧) ؛ « وما نؤخره إلا لأجل محدود » (١١ : ١٠٤) ؛ «بأن يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى أجل مسمى» (١٦: ٦١، ٧١: ٤) ؛يأتي الاستعمال الثاني للأجل بمعنى الزمن الكوني الطبيعي ٩ مرات للشمس والقمر والسموات والأرض « وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى » (١٣ : ٢ ؛ ٢١ : ٢٩ ؛ ٣٥ : ١٣ ؛ ٣٩ : ٥) ؛ « ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل » (٣٠ : ٨ ؛ ٤٦ : ٣) ؛ والمعنى الثالث للأجل هو أجل النكاح مدة العلاقة بين الزوجين ، الدرجة الأولى للعلاقات الاجتماعية « ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله » (٢ : ٢٣٥) ؛ « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف » (٢ : ٢٣١) ؛ « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » (٢ : ٢٣٢) ، « فاذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن » (٢ : ٢٣٤) ؛ « فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف » (٦٥ : ٢) ؛ « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » (٦٥ : ٤) ؛ ثم يعني الأجل ، أجل الأمة وعمرها في التاريخ ٤ مرات « لكل أمة أجل ، فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة » (٧ : ٣٤ ؛ ١٠ : ٤٩) ؛ « ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون » (٢٣ : ٤٣) ؛ وقد يعني الأجل مجرد مدة من الزمن « فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل بالقوة إذا هم ينكثون »(٧ : ١٣٥) ؛ وقد يعني أخيراً ـــ

ب ـ الأرزاق. ليس خلق الأفعال مسألة فلسفية نظرية خالصة بل يتعداها الى موضوعات عملية ترتبط بمصالح الناس مثل الرزق والكسب والمال والسوق والأسعار والغنى والفقر. إلا أن موضوع الأرزاق أهم من موضوع الآجال لأن قدرة الانسان على السيطرة على الحياة والموت محدودة نظراً لتشابك وجوده في عديد من العلاقات البدنية والبيئية والاجتماعية أما الأرزاق فللانسان قدرة أعظم للسيطرة عليها. وإذا كانت الآجال، على أكثر تقدير أقرب الى الارادة الالهية فان الأرزاق على أقل تقدير أقرب الى الأفعال الانسانية. والعجيب أن يعتبرها القدماء غير مهمة وهي موطن الصلة بين التوحيد والنشاط الاقتصادي، والانتقال من توحيد الذات والصفات والأفعال الى توحيد الثورة والمجتمع والنشاط الانساني والانسان في العالم(٦٣٦). ومع ذلك يذكرها القدماء وكأنها من أفعال الله بقضاء الله وقدره! وأن كل المصائب والمحن والشدائد وما يصيب الانسان من فقر وبؤس وحرمان كلها بتقدير الله وقضائه. وكيف يكون الرزق بقضاء الله وقدره وليس بجهد العباد في اطار النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي يوجد فيه الانسان؟ ولما كانت جماهير الأمة فقيرة وبائسة ومحرومة يضرب بها المثل بالقحط وسوء التغذية والجوع، وتصنف ضمن الشعوب المتخلفة أو العالم الرابع أي عالم ما تحت خط الفقر فإن جعل الرزق بقضاء الله وقدره تبرير للفقر والبؤس والحرمان وقبولٌ للضنك وشظف العيش. ولماذا تكون جماهير الأمة ضحية القضاء والقدر ويكون الحكام من محظياته؟ ان ذلك يؤدي لا محالة الى الابقاء على الأوضاع القائمة من استغلال وفقر واحتكار وتفاوت شديد بين الطبقات والقضاء على أية امكانية في التغيير

= أجل الدين «إذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه» (٢ : ٢٨٢)؛ «ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً الى أجله» (٢ : ٢٨٢)؛ «أيما الأجلين قضيت فلا عدوان علي» (٢٨ : ٢٨).

(٦٣٦) ثم طولوا في أمر الرزق وهو النعمة، وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وأنه لا قيمة له فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم وبين يدي النظار أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال لما يعنينا» الاقتصاد ص ١١٥ ـ ١١٦.

وتحقيق العدالة بين الناس وتطبيق النظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للشريعة . وهنا تكون العقيدة ضد الشريعة وليس أصلاً لها وتكون الأوضاع الاجتماعية مناهضة للشريعة والعقيدة معاً . والقضية من جديد هي العلة الأولى التي تعلق عليها أخطاء البشر، والتي تمثلها الأقلية ضد الأغلبية في مواجهة العلل الثانية التي تعجز الأغلبية حتى عن تمثلها(٦٣٧) .

---

(٦٣٧) عند أهل السنة الأشاعرة الأرزاق مقسومة ، البحر ص ٣٥ ـ ٣٧ ؛ الأرزاق مقدرة على الآجال والآجال مقدرة عليها . ولكل حادث نهاية ليستخلص النهايات بحياة الحيوانات وما علم الله ان شاء ينتهي عند أجل معلوم كان الأمر كما علم وحكم . فلا يزيد في الأرزاق زائد ولا ينقص منها ناقص . فاذا جاء أجلهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون . وقد قيل أن المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان حكم مطلق بالأجل والرزق، وحكم مقيد بشرط أن فعل كذا يزاد في رزقه وأصله وان فعل كذا نقص منها كذا وعليه حمل ما ورد في الخبر عن صلة الرحم يزيد في العمر ، النهاية ص ٤١٥ ـ ٤١٦ ؛ قال أهل السنة كثّرهم الله ! الأرزاق مقسومة معلومة لا تزيد بتقوى المتقين ولا تنقص بفجور الفاجرين والرزق الذي يتكفل الله به هو الغذاء ! البحر ص ٣٥ ـ ٣٧ ؛ وأنه مقدر الأرزاق جميع الخلق ومؤقت لآجالهم وخالق لأفعالهم وقادر على مقدوراتهم واله ورب لها ، لا خالق غيره ولا رازق سواه وأن بيده الخير والشر والنفع والضرر ، وأنه مقدر لجميع الأفعال لا يكون حادث إلا بارادته ولا يخرج مخلوق عن مشيئته ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ؛ وما أكثر استخراج الحجج النقلية لتبرير ذلك مثل ما يفتح الله للناس من رحمته فلا ممسك لها ، وما يمسك فلا مرسل له ؛ « وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا راد لفضله»، البحر ص ٣٥ ـ ٣٧ ، ثم يمتد ذلك الى التعليل ذاته ورد كل شيء الى العلة الأولى . فالدواء سبب الشفاء من الله ، ورؤية الشفاء من الدواء أو من الطبيب كفر بل الشفاء من الله لأنه اتخذ شريكاً مع الله من الشفاء . والكسب سبب ، والرزق من الله ، ورؤية الرزق من الكسب كفر، وليست الثياب سبب دفع الحر والبرد ودافع الحر والبر هو الله ، ورؤية دفع الحر والبرد من الثياب كفر ، البحر ص ٣٥ ـ ٣٧ وقد شارك بعض المعتزلة الأشاعرة في ذلك . فعندهم أن الله قدر الأرزاق ، فمن قتل فقد أعجله رزقه وبقي له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمله ، التنبيه ص ١٧٦ ؛ ويرى القاضي عبد الجبار مثل الأشاعرة أن الأرزاق كلها من جهة الله فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها . فهو الرازق حقيقة. وإذا وصف الواحد منا فيقال رزق الأمير ضده والسلطان رعيته كان على نوع من التوسع والمجاز ، الشرح ص ٧٨٥ ـ ٧٨٦ ؛ وكذلك قال أبو الهذيل بالآجال والأرزاق ، الملل حـ ١ ص ٤١ عند بعض المعتزلة الله خالق الأجسام وكذلك الأرزاق ، وهي أرزاق الله ، مقالات جـ١ ص ١٩٦ وقد قيل شعراً في العقائد المتأخرة =

ولتثبيت ذلك الى الأبد تكتب الأرزاق في « اللوح المحفوظ » الذي لا يمحي فيه شيء فلا يمكن الزيادة في الرزق أو النقصان منه ، زيادة رزق الفقير والنقصان من رزق الغني . فالله هو الخالق والرازق وكأن الخلق هو الرزق مع أن الخلق حق الله والرزق حق الانسان لله كل شيء وللانسان بعض الشيء . وبالرغم من أن الله هو الرازق الحق للخلق وان السلطان هو الرازق بالمجاز للرعية والأمير هو الرازق بالمجاز إلا أنه ما أسهل التوحيد بين الله والسلطان والأمير ، وما أسهل أن تتحول الحقيقة الى مجاز والمجاز الى حقيقة خاصة في نظام يعتمد على حجة النقل والتأويل الحر في النصوص . وان الاستدلال بالنقل على أن الأرزاق مقسومة تمنع الفقير من المطالبة بحقه في مال الغني فتفسير النص موكول لفقيه السلطان .

فاذا ما كان لجهد الانسان دور في تحديد رزقه فإن هذا الجهد لا يظهر في أفعال التقوى أو الفجور . فيزداد رزق التقي ويقل رزق الفاجر بل في الأفعال الاقتصادية من انتاج وربح ومشاركة وأجر . فالأخلاق في باطن الاقتصاد وليست بديلاً عنه . وان تصور الأخلاق بديلاً عن الاقتصاد هو حل للقضية الاجتماعية عن طريق الأخلاق الفردية دون ما تغيير بجوهر النظام الاجتماعي . وان الاقرار بالظلم لا يكفي للتغيير الاجتماعي فقد ينتج عنه مجرد الندم دون تغير اجتماعي أو ثورة . وإن عدم استيفاء الرزق لا يكون بالضرورة مشروطاً بالموت فهناك من الأحياء ما لا تُستوفى ارزاقهم . ومن ثم فلا سبيل لهم إلا الموت انتظاراً لاستيفاء الرزق !(٦٣٨) وقد تحول ذلك كله الى دين شعبي يؤمن به الناس . فقد تحولت عقيدة

= وجائز عليه كل ممكن فعلاً وتركاً مثل رزق المؤمن الوسيلة ص ٣٤ ـ ٣٥

(٦٣٨) عند المعتزلة قدر الله الأرزاق ، أيضاً . فمن قتل فقد أعجله رزقه وبقي له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمله . التنبيه ص ١٧٦ ؛ ولكن تفرض على العبد الاكتساب وطلب المال ، الملل حـ ١ ص ٥٣ ـ ٥٤ ؛ ليست الشدائد والمحن بقضاء الله ولكن بترك جهد العبد لأن الله لا يقضي بالشر والمحن ولا يريدها ، البحر ص ٣٥ ـ ٣٧ ؛ لم يقسم الله الأرزاق إلا على الوجه الذي حكم به من استحقاق المواريث وما فرض من سهام الصدقات لأهلها ، وما فرض من الغنائم فلذوي القربى ومن ذكر منهم . قد يفوت الانسان ما رزقه الله ، وقد يأكل رزق غيره إذا =

السلطة الى عقائد الجماهير بفعل السيطرة على أجهزة الاعلام وتوجيه التربية الدينية في المدارس . وحتى في هذا الاعتراف بالزيادة والنقص في جهد الانسان هل الموضوع دراسة علمية للدخول والأجور أم مجرد تمرين عقلي مقلوب لاظهار القدرة الانسانية في مقابل القدرة الالهية كرد فعل على اعتبارها من أفعال الله وليست من أفعال الانسان نتيجة لعمله وانماط الانتاج في مجتمعه وتوزيع الدخل القومي فيه وسياسة الأجور ونوع النظام الاقتصادي ؟ وإذا كانت الأرزاق من أفعال الله فكيف يقتر الرزق على المؤمنين ويبسطه على الكافرين ؟ وهل بسطه الرزق لدى المؤمنين وضيقه على الكافرين من الله ؟ وهل زيادة رزق المؤمن من ممارسته للشعائر والعبادات وأدائه للصلوات وذهابه مع الحجيج سبع مرات ؟ ان الأرزاق أوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية لها قوانينها في أحوال المعاش كما يبدو ذلك في أصل الوحي وتنظيمه لسيولة الأموال في المجتمع . ويعتمد القدماء على الحجج النقلية دون العقلية حتى يمكنهم الارتكان الى حجة السلطة وابعاد العقل عما يمس الناس ومعاشهم طالما أن فقيه السلطان هو المفسر الأعظم لنصوص الوحي !

وهناك ثلاث تعريفات للرزق . الأول، الرزق هو الملكية. ورزق الانسان هو ما يملكه الانسان . ومن ثم لا ترزق البهائم لأنها لا تملك . أما مصدر الملكية فهي إما الحيازة أو الارث أو المبايعة أو الهبة وكلها مصادر شرعية ! والسؤال الآن : ألا توجد ملكية عن طريق السرقة والاغتصاب ؟ وماذا عمن لا يملك ؟ أليس له رزق ؟ وكيف يأكل ويعيش ؟ وماذا عن الملايين المعدمة التي لا تملك شيئاً ؟ ان تحديد الرزق بالملكية أي بالاستحواذ هو تأكيد على الملكية كمصدر رزق بصرف النظر عن أنماط الانتاج أو علاقات الانتاج كطرق للكسب(٦٣٩) . مع أنه في أصل

= غصب شيئاً أكله . وأجاز المعتزلة أن يزيد الرزق بالطلب وينقص بالتواني ، الأصول ص ١٤٤ ؛ فالأرزاق عند المعتزلة تزيد وتنقص ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ ؛ انظر أيضاً الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل فالايمان أيضاً يزيد وينقص .

(٦٣٩) ذهب بعض المعتزلة الى أن الرزق هو الملك . رزق كل موجود ملكه (هل ملك الباري رزق له من حيث هو ملك ؟) ، الارشاد ص ٣٦٤ - ٣٦٦ ؛ التحفة ص ٢٩١ - ٢٩٢ ؛ الاتحاف ص =

الشرع لا وجود إلا للملكية العامة فالله وحده هو المالك والله وحده هو الوارث والانسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه، له حق التصرف والانتفاع والاستثمار وليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز . يبدو أن الأشعرية تنسى أن علم الأصول واحد بشقيه ، أصول الدين وأصول الفقه، وتذكر الله عندما يتعلق الأمر بحق الله وتنساه إذا ما تعلق الأمر بحقوق الناس !

والمعنى الثاني هو كل ما يأتي الانسان سواء كان حلالاً أم حراماً . وأحياناً يتم التضييق فيصبح فقط ما لم يحرم تناوله . في المعنى الواسع الرزق كسب حلال أم حرام . لذلك نشأ السؤال التقليدي : هل يرزق الله عباده الحرام ؟ والغرض من السؤال ليس الاجابة عليه بنعم أو بلا بل اعطاء فرصة أخرى لعواطف التأليه . فالذات المشخصة تمثل القيمة المطلقة ولا تفعل إلا الخير ، فلا يرزق الله إلا الحلال . كما يدل على رغبة في البحث عن أساس نظري للفعل خارج الفعل ذاته وبعيداً عن الموقف الانساني الذي يحدث فيه الفعل . فهو سؤال يقوم على افتراض الجبر وعلى امكانية تدخل قدرة مشخصة من تقدير الانسان للموقف وسلوكه فيه . وكيف يكون الحرام رزقاً وهو يستحق عليه العقوبة ؟ وكيف يكون الحرام رزقاً خاصة وأن كل ما هنالك هو أنه يستحق العقوبة ؟ ولماذا لا يمنع الرزق الحرام من الأساس ؟ ان اعتبار الحرام رزقاً يفصل بين الواقع والقيمة ويكون ذريعة للكسب الحرام واعتباره رزقاً . ان الدفاع عن الرزق الحرام وجعله جزء لا يتجزأ من الرزق يعطي ذريعة للمجتمعات الحالية لتحليل الحرام وتحريم الحلال ، وهي التي تعاني من أوضاع الفقر والغنى والشبع والجوع ، والاستغلال والاحتكار . ان الحلال والحرام من المسائل الاقتصادية يفيدان معنى الفعل القائم على الجهد والقيمة في مقابل الفعل القائم على الاستغلال . كما يشيران الى قوانين السوق وقواعد الكسب ونظم الاقتصاد وقوانين الدولة . ان الذي يسمح بالتلاعب في الأرزاق والأسعار والتحايل على القوانين من أجل سلب الغير عملهم ومن أجل استغلالهم هي طبيعة النظام الاجتماعي

---

١٤٩ ؛ الرزق عندهم ملك الدراهم والدنانير الحاصلة بالكسب ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ وأسباب الملكية عند البشر أ - الحيازة ب - الإرث حـ - المبايعة د - الهبة ، الشرح ص ٧٨٥ - ٧٨٦ .

والسياسي والاقتصادي الذي يعيش فيه الانسان ومدى ولاء الانسان له أو تحايله عليه وتمثيله لحقوقه أو استغلاله وليس قوة خارجية تمنع الفاضل منه وتدفع الشرير نحوه . هو النظام الذي يعيش الانسان فيه والذي يعمل الانسان إما على إبقائه أو على تغييره . إن الحديث عن الرزق الحرام باعتباره رزقاً هو إحساس بفعل الاستغلال إما نفياً أو إثباتاً ، نفياً بالايحاء بالاقتراب عنه واثباتاً بالايحاء بالابتعاد عنه طبقاً للمثل الشعبي «يكاد المريب يقول خذوني» . ومهما كانت هناك من حجج عقلية فإنه يبدو فيها التشريع للنهب والسلب مثل الاعتماد على أن ما أكلته الدابة وما أخذه اللص رزق. فالانسان ليس دابة وليس لصاً . الانسان ذو عقل ووعي وعمل وجهد . وكيف تدافع الأشعرية عن الرزق الحرام دون التأكيد على أن الرزق الحلال وحده هو الرزق . وهل انعدم الرزق الحلال وعم الرزق الحرام ؟ وماذا عن المحرومين الذين ليس لديهم لا هذا ولا ذاك ، لا رزقاً حلالاً ولا رزقاً حراماً(٦٤٠) . وكيف يرزق الله الحرام ؟ لذلك استعمل المتأخرون مفهوم الحلال

(٦٤٠) عند الأشاعرة الحرام رزق . وكل يستوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً . ولا يتصور يأكل كل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه ، النسفية ص ٩٩ - ١١٢ شرح التفتازاني ص ١٠٩ - ١١٠ ؛ حاشية الخيالي ص١٠٩ ، حاشية الاسفرايني ص ١٠٩ ؛ الرزق كل ما ساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالاً كان أم حراماً إذ لا يقبح من الله شيء ؛ ومن اغتصب ملكاً ما حراماً وأكل جميع عمره حراماً فهو رزق . وإن لم يكن رزقاً فبأي شيء اغتذى الجسم ، الابانة ص ٥٦ - ٥٧ ، ص٤٩ ؛ وأيضاً في الأرزاق وتقديرها ، الأصول ص ١٣٨ - ١٥٢ ؛ معنى الأجل والرزق ، النهاية ص ٣٩٧ - ٤١٦ ؛ عند الأشاعرة الحرام رزق الله ولكن العبد يستحق على فعل نفسه ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ ؛ كل ما ساقه الله الى العبد فهو رزق ، له من الله حلالاً كان أو حراماً إذ لا يقبح من الله شيء ، المواقف ص ٣٢٠ ؛ ويجب أن يعلم أن أرزاق العباد وجميع الحيوان من الله فلا رازق إلا الله حلالاً كان أم حراماً . وقد أجمع المسلمون على اطلاق القول «لا رازق إلا الله» مثل «لا خالق إلا الله» ، الانصاف ص ٥٠ - ٥١ ؛ وقد قيل شعراً :

فيرزق الله الحلال فاعلما ويرزق المكروه والمحرما

الجوهرة ص ٩١ - ٩٢

وقال أهل الحق إن كل من أكل أو شرب شيئاً فانما تناول رزق نفسه حلالاً كان أم حراماً ، ولا يأكل أحد رزق غيره ، الأصول ص ٢٢٤ - ٢٤٥ ؛ وعند قوم من أصحاب الحديث وأهل السنة الأرزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالاً كانت أم حراماً ، مقالات حـ ١ ص ٣٢٤ ؛ قال أهل السنة بالأرزاق بما هي عليه الآن وأن كل من أكل شيئاً أو شربه فانما تناول رزقه حلالاً كان أو

المباح الذي لا يُبحث عن أصله واعتباره رزقاً هكذا بفعل الوجود . ثم تضفي عليه الشرعية ويصبح مباحاً بنص أو إجماع أو قياس جلي حتى يحدث الاطمئنان الداخلي الايماني الشرعي الضروري للوضع الخارجي الاجتماعي اللاشرعي . فتحدث السرقة باسم الدين ، ويتم الكسب الحرام تحت غطاء الايمان ، والحاكم مطمئن والمحكوم قانع(٦٤١) . لذلك كان من الطبيعي أن يكون الرزق هو الحلال وحده دون الحرام توحيداً بين الشيء والقيمة .فالحرام ليس رزقا يتغذى به الجسم كموجود طبيعي . ليس الرزق هي المواد الغذائية بل طريقةِ كسبها والعمل وراءها أي أنماط الانتاج وعلاقات الانتاج قبل أن يكون هو الشيء المنتج . ليس الرزق غذاء وملكاً أي غذاء وكساء ومسكناً وملبساً ، ما يدخل في بطن الانسان ، وما يكون فوقه أو تحته أو يمينه أو يساره أو أمامه أو خلفه . الرزق هو جهد الانسان ونتيجة عمله وفائض قيمته . ليس الرزق ما يقيم الأود فحسب بل هو أيضاً رغد العيش ورحابة الحياة رفعاً لمستوى الفقراء ومساواة لهم بالأغنياء لو وُجهت الدعوة الى الجميع فقراء وأغنياء وليس الى الأغنياء وحدهم . ان الذي يحدد كون الكسب من الجهد الذاتي أو من الاستغلال للآخر هي الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . وهو ما لم يتعرض له القدماء قصداً لأنها من الفروع أو من المطولات وكأن الأصول هي مجرد الموضوعات النظرية الخالصة كالذات والصفات وأن كل ما يمس صالح الناس من المطولات ، ويكفي أنها من اختصاصات الله أو السلطان . والحقيقة أنه يمكن معرفة منطق أحكام الشعور الاجتماعي ، الأرزاق

= حراماً، الفرق ص ٢٤١ ؛ وأن الأرزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالاً أو حراماً ، الابانة ص ١٢ ؛ عند أهل الاثبات الارزاق على ضربين منها ما ملكه الله للانسان ومنها ما جعله غذاء له وقواماً لجسمه وإن كان حراماً عليه . فهو رزقه إذ جعل الله غذاء له لأنه قوام لجسمه ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٦ ومن المعتزلة الحسين بن محمد النجار الذي يرى أن الله يرزق الحلال ويرزق الحرام وهو على ضربين غذاء وملك ، مقالات حـ ١ ص ٣١٦ .

(٦٤١) الحلال لا ينبغي أن يسأل عن أصل الشيء لأن الحلال ما جهل أصله ؟ والأصول قد فسدت واستحكم فسادها فأخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى من السؤال عن شيء يتبين تحريمه ، التحفة ص ٩٢ .

والأسعار ، وما يتعلق بها من نشاط اقتصادي وتوزيع الثروات ومعرفة مظاهر الاغتصاب والاحتكار والاستغلال . وبالتالي يكون علم أصول الفقه أقرب الى تحقيق التوحيد من علم أصول الدين عند الأشعرية(٦٤٢) .

والمعنى الثالث للرزق هو المنتفع به . فالرزق ما ينفع الانسان ولا يرزق الانسان ما يضره . ولكن ما مدى هذا الانتفاع وحدوده ؟ متى يتحول الانتفاع الى أثر وأنانية واستغلال ؟ وهل ترتزق البهائم لمجرد انتفاعها ؟ وما هي شروط الانتفاع ؟ هل يجوز الانتفاع بما ليس ملكاً ؟ هل يجوز الانتفاع بالاغتصاب وهل كل انتفاع رزق ؟ هل الأطعمة والأشربة والأقوات رزق أم حق طبيعي ؟ ومع ذلك قد تبدو للانتفاع بعض المزايا على تحديد الرزق بالمعنى الأول أي بالملكية إذ انه يمنع الاحتكار لأنه ملكية بلا انتفاع . وهو أقرب الى تحديد المعنى الشرعي للملكية بأنها حق التصرف والاستثمار والانتفاع . وتعريف الرزق بالانتفاع هو تنويع على تعريفه

---

(٦٤٢) عند المعتزلة ، الحرام ليس برزق الله وأنه من فعل العبد ، لأنه لو رزق الحرام لملك الحرام، البحر ص ٣٥ ـ ٣٧ ؛ فالانسان عندهم قد يأكل رزق غيره ، الفرق ص ٢٤١ ؛ الأجسام الله خالقها ، وكذلك الأرزاق وهي أرزاق الله فمن غصب انساناً مالاً أو طعاماً فأكله وأكل ما رزق الله غيره ولم يرزق اياه . وقال أجمعهم ان الله لا يرزق الحرام كما لا يملك الحرام . انما يرزق الذي ملكهم اياهم دون الذي غصبه ، مقالات حـ ١ ص ١٩٩ ؛ وأنكر صنف من المعتزلة أن يكون الرجل الذي سرق في عمره كله أو يأكل الحرام أن يكون ذلك رزق الله ، لم يرزقه الله قط إلا حلالاً ، التنبيه ص ٧٦ ؛ وعند أبي الهذيل ، الأرزاق على ضربين أ ـ ما خلق الله من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد ب ـ ما حكم الله به من هذه الأرزاق العباد ما أحل منها رزق وما حرم فليس رزقاً أي ليس مأموراً بتناوله ، الملل حـ ١ ص ٧٨ ـ ٧٩ ؛ والحرام عند المعتزلة لا يكون رزقاً بناء على التحسين والتقبيح العقليين ، التحفة ص ٩٢، ومن الخوارج من قال بمثل قول المعتزلة في القدر ومن ثم لا يرزق الله عباده الحرام إذا غلبوه عليه وأكلوه. ومنهم من أثبت ذلك وقال ان الله يرزق عباده الحرام إذا غلب عليه وأكلوه ، مقالات حـ ١ ص ١٩١ ؛ وقد شارك بعض أهل السنة هذا الرأي بالتفرقة بين النعمة والرزق . فالنعمة عامة ، وهي كل ما ينعم به الانسان في الحال والمآل . في حين أن الرزق ما يتغذى به من الحلال والحرام . النعمة محمود العاقبة مقصور على الدين والرزق ما يكون مباحاً . والحرام لا يجوز الانفاق منه ، النهاية ص ٤١٥ ـ ٤١٦ .

بالملكية . فالرزق اثنان انتفاع وملك ، مشاع وخاص(٦٤٣) . وينقسم الرزق الى عدة أنواع . منه ما هو ظاهر على الأبدان كالأقوات ومنها ما هو باطن في القلوب كالعلوم والمعارف . والأرزاق المقصودة فقط من النوع الأول لأنها تتعلق بأفعال الشعور الخارجية وبأفعال الوعي الاجتماعي(٦٤٤) . وقد تكون الغاية من ذلك

---

(٦٤٣) زاد المتأخرون الأشاعرة هذا المعنى الثالث فلم يقولوا ملكية بل مِلك . وحدّدوا ذلك بأن رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه . وقيدوا الملك بالانتفاع بصرف النظر عن الاعتراض عن أن البهائم تنتفع ولا تملك . الرزق ما ينتفع به ، ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به لا يكون رزقاً ، الارشاد ص ٣٦٤ - ٣٦١ ؛ الرزق يتعلق بمرزوق تعلق النعمة بمنعم عليه . والذي صح عندنا في معنى الرزق أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه فلا فرق بين أن يكون متعدياً بانتفاعه وبين أن لا يكون متعدياً به ، الارشاد ص ٣٦٤ ؛ ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به ، الاتحاف ص ١٤٩ ؛ وقد قيل ذلك شعراً

والرزق عند القوم ما به انتفع وقيل لا بل ما ملك وما اتبع

الجوهرة ص ٩١ - ٩٢ التحفة ص ٢٩١ - ٢٩٢ ؛ الاتحاف ص ١٤٩ .

والعقل مثلها فعنة تمسك والرزق رووا أنه ما يملك
بل كل نافع من الأجسام الحل والمكروه والحرام

الوسيلة ص ٩٥

ويشارك المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار في تعريف الأشاعرة . فحقيقة الرزق لديه ما ينتفع به وليس للغير المنع منه . لذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدمياً . وينقسم الى أ - رزق على الاطلاق نحو الكلأ والماء وما يجري مجراهما ب - الرزق على التعيين نحو الأشياء المملوكة ، وكذلك الحال عند البهائم أ - رزق على الاطلاق مثل الكلأ والماء ب - رزق على التعيين وهو ما حواه فمه . والانتفاع هو الالتذاذ ، والالتذاذ هو ادراك الشيء مع الشهوة إما حادثاً مثل حك المجرب أو باقياً كالطعوم والأراييح ، الشرح ص ٧٨٥ - ٧٨٦ ؛ وعند المعتزلة الرزق هو الحلال بصرف النظر عن الاعتراض القائم على الحجة النقلية المنتقاة من الأشاعرة « وما من دابة إلا على الله رزقها » ، وبما لا يمنع من الانتفاع به . ولكن الأشعرية تجعل الانتفاع بالحلال والحرام معا وإلا لزم المعتزلة أنه من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وذلك خلاف للاجماع ، وأن المعتزلة انما تصدر في حكمها عن أن الانتفاع بالحلال الى أصل الحكم فيما يجوز ولا يجوز على الله ! المواقف ص ٣٢٠ .

(٦٤٤) التحفة ص ٢٩١ - ٢٩٢ .

الايحاء بأن الرزق هو العلم ، رزق القلب وليس هو الأجر والكسب أي الرزق الخارجي ، رزق الجوارح . وبطبيعة التكوين الديني تؤثر العامة رزق القلوب على رزق الجوارح وتفضل العلم على الكسب تعويضاً عن جهلها راضية بفقرها . أما قسمة الرزق الى ما يحدث ابتداء من الله بالارث وما يحدث كسباً من العبد فإنه يجعل القسم الأعظم من الرزق خارج التساؤل لأنه هبة للوارث من الله أو من الأب . أما القسم الثاني وهو الأقل فإنه متروك للتوكل . فما لم تقض عليه الأشعرية قضى عليه التصوف . فالطلب والجهد والكسب والعمل قبيح لأنه ضد التوكل ولأنه قد يوقع في الخطأ وفي ظلم الناس . فالأولى اذن عدم الطلب والكسب(٦٤٥) . والحقيقة أن الرزق الأول لم يأت عن طريق الجهد والكسب ، والارث احتمال قد يقع وقد لا يقع بدليل الصياغة الشرطية له في أصل الوحي . كما أنه في الأوضاع القائمة وحاجة الأمة الى الاستثمار يصعب ترك مال دون استثمار . وإذا كانت الأنبياء قدوة فإنها لا ترث ولا تُورَّث(٦٤٦) . لذلك قامت الحركات الاصلاحية الحديثة بنقد التوكل في التصوف دون أن تذهب الى جذوره في العقيدة في علم أصول الدين . وفي أصل الوحي صحيح أن الرزق فعل الله كحق نظري وكنتيجة للخلق الا أنه مشروط « بلو » التي تعبر عن الاستحالة كما أنه

---

(٦٤٥) ينقسم الرزق الى أ ـ ما يحصل من جهة الله ابتداء ، وهو ما يصل إلينا بطريق الارشاد ب ـ ما يحصل بالطلب ، بالتجارات والزراعات وغير ذلك وينقسم الى ١ ـ ما يلحق بتركه ضرر فإنه يجب الاشتغال به ٢ ـ ما لا يلحق بتركه ضرر فإنه يجوز الاشتغال به . ان جماعة من المتآكلة الذين سموا أنفسهم المتوكلة خالفوا هذه الجملة وذهبوا الى أن الطلب قبيح . واحتجوا بوجهين أ ـ أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه ب ـ أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغصبه الظلمة فيكون في الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح . وهذا الذي ذكروه بخلاف ما في العقول . التوكل طلب القوت ، التوكل أن تغدوا الطير وتروح في طلب المعيشة . كما تقرر في العقل حسن التجارات والفلاحات (أين الصناعات) طلباً للأرباح (الاقتصاد القائم على الربح) . ان التاجر انما يتجر لربح على درهم درهماً أو أقل عن ذلك أو أكثر لا يغتصبه السلطان وكذلك الزارع . أعانة الظالم لا تثبت إلا مع الارادة وليس مجرد الفلاحة أو التجارة ، الشرح ص ٧٨٦ ـ ٧٨٧ .

(٦٤٦) أنظر مقالنا « الايديولوجية والدين » ، قضايا معاصرة حـ ١ ص ١٢٨ ـ ١٤٦ .

مشروط بالهجرة والجهاد والتقوى والايمان والعمل الصالـح والمغفرة، هـدفه الشكـر وليس الاغتناء عن طريق الاغتصاب وأكل المال الحرام . وهو أيضاً فعـل للانسـان في الكسب الحـلال دون الحرام . ينفق منـه الانسان دون اكتنـاز حتى يـأخـذ المـال دورته في الاستثمار مما يحقق النفع العام(٦٤٧).

---

(٦٤٧) في أصل الوحي ورد لفظ رزق ١١٣ مرة منها ٥٢ مرة اسماً ، ٦١ مرة فعلاً مما يدل على أن الرزق وضع كما أنه اضافة ، وفي الأسماء ٣٩ مرة بلا ضمير ملكية ، ١٣ مرة مضافـة الى ضمير ممـا يدل على أن الرزق وجود وليس ملكية . وصحيح أن الرزق فعـل لله كحق نظري وكنتيجـة للخلق . فالخالق هو الرزاق كصفـة أو كـاسم من أسمائـه « ان الله هو الـرزاق ذو القوة المتـين » (٥١ : ٥٨) ؛ ولكن الفعـل الالهي مشـروط بلو لـلاستحـالـة « ولـو بسط الله الـرزق لعبـاده لبغـوا في الأرض » (٤٢ : ٢٧) ؛ ومشروط بالهجرة والجهاد ، « والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا ثم ماتوا ليرزقهم الله رزقاً حسنا » (٢٢ :٢٨) ؛ ومشروط بالتقوى « ومن يتق الله يجعـل له مخـرجاً ويـرزقه من حيث لا يحتسب » (٦٥ : ٣) ؛ ومشـروط بالايمـان « أولئك هـم المؤمنـون حقاً لهم مغفرة ورزق كريم » (٨ : ٧٤) ؛ وبالايمان وبـالعمل الصـالح والمغفـرة « فالـذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم » (٢٢ : ٥٠) ؛ « أولئك مبرءون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كـريم » (٢٤ : ٢٦) ؛ ومشـروط بـالاخـلاص « إلا عبـاد الله المخلصـين ، أولئـك لهم رزق معلوم » (٣٧ : ٤١) ؛ وهـو رزق من السماء والأرض ، رزق من الخلق ، رزق من الـطبيعة ، والطبيعة في حاجة الى جهد في الزرع حتى يحصل الانسان على الرزق . فالرزق فعـل متوسط من الـطبيعة ومن الانسـان « قل من يـرزقكم من السموات والأرض » (١٠ : ٣١) ؛ « أمن يبـدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السمـوات والأرض » (٣٤ : ٢٤) ؛ « هل من خـالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض » (٣٥ : ٣) ؛ « وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها » (٤٥ : ٥) ؛ « وأنزل من السـماء ماء فـأخرج بـه من الثمرات رزقـاً لكم » (٢١ : ٢٢ ١٤ : ٣٢) ؛ « كلما رزقـوا منها من ثمـرة رزقـاً قـالـوا هـذا الـذي رزقنا من قبـل » (٢ : ٢٥) ؛ « تتخذون منه سكراً ورزقاً حسنا » (١٦ : ٦٧) ، « ويعبدن من دون الله ما لا يملكون لهم رزقاً من السموات والأرض شيئاً ولا يستطيعـون » (١٦ : ٧٣) ؛ « هو الـذي يريكم آيـاته وينزل لكم من السماء رزقـاً « ٤٠ : ١٣) ؛ « وفي السماء رزقكم ومـا توعدون» (٥١ : ٢٢) ؛ «يـأتيها رزقـاً غداً من كـل مكان» (١٦ : ١١٢)؛ والرزق أيضاً فعل الانسان المبـاشر وليس فقط فعله المتـوسط « وارزقـوهم فيهـا واكسـوهم » (٤ : ٥) ؛ « وإذا حضـر القسمـة أولـوا القـربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه » (٤ : ٨) ؛ « فلينظر أيها أزكى طعـاماً فليـأتكم برزق منـه » (١٨ : ١٩) ؛ « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » (٥١ : ٥٧) ؛ « وعلى المولـود رزقهن وكسـوتهن بالمعـروف » (٢ : ٢٣٣) ؛ وهـو الـرزق الحـلال وليس الحـرام . وهـي الطيبات والرزق الحسن وليست الخبيثات والرزق القبيح » كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً » (٥ :

حـ ـ **الأسعار** . وهو أقل الموضوعات تناولاً من الآجال والأرزاق مع أنه هـو الـذي يكشف التلاعب في الأسـواق وأسباب زيـادة الأسعار . ومشـاكـل التضخم والبطالة والفقر كلها ترجع الى غلاء الأسعار . وهو الذي يحرك الجماهير لأنها تحس لقمة العيش والحياة اليومية(٦٤٨) . لم يتناولها القدماء إلا لأن الله هـو الذي يحـددها وليس السـوق وكأن الله هـو الذي ينـزل الى الأسواق وإلى تجار الجملة ويتحكم في الأسعار من أجل مزيد من الربح . وغالباً مـا يكون التحكم في طـريق الزيـادة أي ارتفاع الأسعار ولا يكون أبداً من أجـل خفضها أي رخص الأسعـار وكأن التحكم الالهي في الأسعار يسير طبقاً للتضخم وارتفاع مستوى المعيشة باستمرار ، ولصـالح التجار ضد مصالح المستهلكين . وما دام الرزق يكون حلالاً أو حراماً فإن الأسعار بالتالي تكون أحد مصادر الرزق الحرام . فكل ارتفاع في الأسعار يدخل في جيـوب التجار فهو ربح ، وكل ربح رزق ، وكل رزق ينتفع به بصـرف النظر عن الحـلال والحرام(٦٤٩) ! ويتم الاعتماد في ذلك على بعض الأحاديث الآحاد أو الضعيفة التي

= ٨٨ ؛ ١٦ : ١١٤) ؛ « قـل أرأيتم مـا أنـزل الله لكم من رزق فجعلتم منـه حـرامـاً وحـلالا » (١٠ : ٥٩) ؛ وأهم شيء في الـرزق والأكثر استعمـالاً هو الانفـاق من الرزق وعـدم الاكتناز وسيولة المال في المجتمع للاستثمار والانتفاع العام ؛ والرزق يكون سراً وعلانية ، نفقة واستثماراً « ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهرا » (١٦ : ٧٥) ؛ « الذين يؤمنون بـالغيب ويقيمـون الصلاة وممـا رزقناهم ينفقـون » (٢ : ٣ ؛ ٨ : ٣) ؛ « وأقامـوا الصـلاة وأنفقـوا ممـا رزقنـاهم سراً وعـلانية (١٣ : ٢٢) . « قـل لعبادي الـذين آمنوا يقيمـون الصلاة وينفقـوا ممـا رزقناهم سراً وعـلانية » (١٤ : ٣١) ؛ « ويجعلون لمـا لا يعلمون نصيبـاً مما رزقنـاهم » (١٦ : ٥٦) ؛ « والمقيمون للصلاة ، مما رزقناهم ينفقون » (٢٢ : ٣٥) ؛ « ويـدرأون بالحسنة السيئة ومما رزقناهم ينفقون » (٢٨ : ٥٤) ؛ « يدعون ربهم خوفاً وطرحاً ومما رزقناهم ينفقون » (٣٢ : ١٦) ؛ « وأنفقـوا مما رزقنـاهم سراً وعـلانية يـرجون تجـارة لن تبـور » (٣٥ : ٢٩) ؛ « ومـاذا عليهم لو آمنوا بالله باليـوم الآخر وانفقـوا مما رزقهم الله » (٤ : ٣٩) ؛ « ومن رزقنـاه منا رزقـاً حسنـا فهو ينفق منـه سراً وجهـراً » (١٦ : ٧٥) ؛ « ومن قدر عليـه رزقه فلينفق ممـا آتاه الله » (٦٥ : ٧) .

(٦٤٨) قامت مظاهرات ١٨/١٩ يناير في مصر ١٩٧٧ إثر رفع الأسعار وضد الغلاء .

(٦٤٩) باب في الأسعار . الأسعار كلها جارية على حكم الله وهي اثبات اقـدار أبدال الأشيـاء إذ السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخـاء وصرف الهمم والـدواعي وتكثير الـرغبات وتقليلهـا . وما يتعلق فيهـا باختيـار العباد فهـو أيضاً فعـل الله إذ لا مخترع سـواه ، الارشـاد ص =

يمكن تأويلها على معنى آخر وهو عدم ازعاج المسلمين بارتفاع الأسعار وخفضها بعثاً للطمأنينة في نفوسهم ولاستقرار الأسواق أو طبقاً لقوانين السوق ، وحاجات المسلمين وكما هو مقرر في علم أصول الفقه في أحكام السوق . والمعنى الحرفي للنص معارض بالاقتصاد الاسلامي وحق الحاكم في التأميم والمصادرة للمال المستغل دفاعاً عن المصالح العامة(٦٥٠) .

الأسعار من أفعال العباد ومن وضع الناس طبقاً لحاجات السوق(٦٥١) . وهناك فرق بين السعر والثمن فالسعر اتفاق بين المشتري والبائع في حين أن الثمن هو علاقة السعر بقيمة الشيء . الأسعار تعلو وتهبط طبقاً للحاجة ولكن الثمن يظل كما هو . ويمكن التحكم في الأسعار بقوانين السوق ووضع حدود على الربح فيما عمت فيه الحاجة . فاذا ما تم التوحيد بين السعر والثمن يحدث البيع بسعر التكلفة دون هامش للربح . ويعظم الربح ويتحول الى استغلال للتجارة كلما زاد الفرق بين السعر والثمن ، وتحول الثمن في السعر الى أضعاف مضاعفة(٦٥٢) .

وإذا ما جعل التسعير من أفعال العباد أمكن معرفة أسباب الغلاء والرخص

= ٣٦٧ ؛ الاسعار هل هي بقضاء الله وقدره أم لا ؟ قال الأشاعرة نعم ، ولم نحتج الى التقييد ، الشرح ص ٧٨٨ ! ٧٨٩ .

(٦٥٠) هذا هو الحديث الذي يجعل المسعر هو الله على أصل الأشاعرة . حين وقع غلاء في المدينة اجتمع أهلها اليه وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال : المسعر هو الله ، شرح الجرجاني ص ٥٢٦ ؛ ويلاحظ ورود هذا الحديث في الشروح المتأخرة وليس في كتب العقائد الأولى أو المتقدمة .

(٦٥١) أطلقت المعتزلة القول بأن الأسعار من أفعال العباد ، الارشاد ص ٣٦٧ ؛ قال بعضهم أ ـ فعل مباشر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم فهم على البيع والشراء بثمن مخصوص ب ـ متولد عن فعل الله ، وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تعالى ، المواقف ص ٣٢٠ .

(٦٥٢) فصل في الأسعار : ان السعر شيء والثمن شيء آخر غيره . فالسعر ما تقع عليه المبايعة بين الناس . والثمن هو الشيء الذي يستحق في مقابلة المبيع . ثم ان السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص مرة . فالرخص هو بيع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد . والغلاء بالعكس من ذلك . ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى ، الشرح ص ٧٨٨ ـ ٧٨٩ .

التي رآها القدماء في عاملي البلد والوقت فقط أي المكان والزمان دون بيان لانماط الانتاج وعلاقات الانتاج وكأن المكان والزمان هما المحددان الوحيدان لمظاهر النشاط الاقتصادي في المجتمع . أما قانون العرض والطلب إن لم يكن هو المقصود بعامل الوقت فما زال من الله ولا يتوقف على حاجة السوق وكم المعروض . وإذا كان السلطان قادراً على التحكم في التسعير وذلك بتثبيت الأسعار ، فهنا يظهر الله والسلطان معاً متداخلين في النشاط الاقتصادي دون ما تحليل للنشاط الانساني في الانتاج وللبنية الاجتماعية وأثرها في توزيع الدخول(٦٥٣) . وهل النشاط الاقتصادي كله مركز في الأسعار ؟ ماذا عن الانتاج والأجر ورأس المال والربح وتوزيع الدخل ومقدار العمل كقيمة للشيء ؟ يبدو أن تحديد الأسعار فيها كان عند القدماء هو الوسيلة الأولى للتحكم في الأسواق في المجتمع التجاري القديم . والعجيب أنه في أصل الوحي لا وجود لمفهوم السعر . أما الثمن فلا يعني إلا القليل(٦٥٤) .

د ـ **الفقر والغنى**. وهو الموضوع الأخير في خلق الأفعال. وأحياناً يكون الغنى

(٦٥٣) ان الغلاء والرخص ربما يكون من قبل الله وربما يكون من قبل السلطان . ما يكون من قبل الله هل أن يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين اليه أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين اليه (قانون العرض والطلب من الله) ؟ وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم الرعية أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم (تحديد الأسعار وتثبيتها من السلطان !) الشرح ص ٧٨٨ ـ ٧٨٩ .

(٦٥٤) لم يرد لفظ السعر في أصل الوحي بل ورد لفظ الثمن فقط ١١ مرة مجروراً والباقي منصوباً دون فعل أو اضافة ملكية مما يدل على أن الثمن « وضع » وليس فعلا . وكلها بمعنى القليل والبخس أي أقل من قيمة الشيء مثل « وشروه بثمن بخس ، دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين » (٢ : ٢٠) ؛ « ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وأياي فاتقون » (٢ : ٤١ ؛ ٥ : ٤٤) ؛ « ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلا » (٢ : ٧٩) ؛ « ويشترون به ثمناً قليلاً أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار » (٢ : ١٧٤) ؛ « لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم » (٣ : ١٩٩) ؛ « ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلا » (٥ : ٤٤) ؛ « اشتروا بآيات الله ثمناً قليلا فصدوا عن سبيله » (٩ : ٩) ؛ وموضوع الشراء البخس ليس فقط الآيات أي الحق والنبوة والوحي بل أيضاً العهد ، عهد الله « ان الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لاخلاقهم في الآخرة » (٣ : ٧٧) ؛ « ولا تشتروا بعهد الله ثمناً قليلا » (١٦ : ٩٥) ؛ وهي مجرد صورة شعرية لقيمة الشيء وعدم بخسها .

والفقر . يبدو أحياناً أصلاً مستقلاً ، ويبدو أحياناً فرعاً على الأرزاق . وهو موضوع اقتصادي يظهر البعد الاجتماعي لأفعال الشعور والأوضاع الاجتماعية الناتجة عنها . وقد وضعه القدماء في صيغة تفاضل أيهما أفضل الفقر أم الغنى دون تحديد لمعاني الفقر ومعاني الغنى ، ودون وصف للبنية الاجتماعية التي يظهر فيها الفقر والغنى ودون تحليل لأسبابهما أو لمقدارهما أو لكيفية التقريب بينهما أو تركهما على ما هو عليه . يوضع السؤال هكذا على العموم دون تفصيل ، وعلى الاطلاق دون الاشارة الى مجتمع معين أو حالة معينة . فالتفضيل نظري خالص وكأن الأمر مجرد استحسان وتذوق لحالي الغنى والفقر كما هو الحال في الأمثال العامية والآداب الشعبية التي تقرظ الفقر أو تلك التي تمدح الغنى . والحقيقة أنه لا يمكن التفاضل بين مقولتين مجردتين الغنى والفقر أو حتى بين شخصين معينين ، الغنّي والفقير ، لأنهما وضعان اجتماعيان يوجدان في زمان ومكان معينين . وقد يوجد فقير مناضل ثوري ، وغني مستغل محتكر، وفي هذه الحالة يكون الفقير الأول أفضلهما. وقد يوجد فقير كسول خامل متواكل وغني نشط منتج يستثمر أمواله للصالح العام ، لا يحتكر ولا يستغل ولا يكتنز . وفي هذه الحالة الغنى الثاني أفضل(٦٠٥) . وماذا يعني الغنى ؟هل هو غنى المال أم النفس أم الحق أم النبوة؟ وما هو الفقر؟ قد يكون الفقر هو فقر النفس والروح والعقل والقلب . وما هي حدود الغنى وحدود الفقر ؟ كل غني يريد أن يزيد غناه فهو فقير ، وكل فقير يزداد فقراً كان غنياً من قبل ثم افتقر ؟ ما هو الحد العاقل بين الغنى والفقر ؟ هل هو خط الفقر ؟ هل هو اشباع الحاجات الأولية من مأكل ومشرب وملبس ومسكن ؟ وماذا عن طبيعة المجتمع ومقدار الدخل القومي فيه ؟ إذا كان ناتجه القومي ضئيلاً وسكانه كثرى ، فالكل فقير . وإذا كان سكانه أقل يزداد الدخل الفردي . وإذا كان الدخل القومي مرتفعاً

(٦٥٥) الكلام في الفقر والغنى . اختلف قوم في أي الأمرين أفضل ، الفقر أم الغنى ؟ وهذا سؤال فاسد لأن تفاضل العمل والجزاء في الجنة انما هو العامل لا محالة محمول فيه إلا أن يأتي نص بتفضيل الله حالاً على حال ، وليس ها هنا نص في فضل احدى هاتين الحالتين على الأخرى . وانما الصواب أن يقال أيهما أفضل الغني أم الفقير؟ الفصل جـ ٥ ص ٩٧ ـ ٩٨ .

والعدد كثير فالكل غني ، وإذا كان سكانه أقل فالكل أيضاً غني ولكن بدرجة أقل .ليس المهم التفاضل في الآخرة بل في الدنيا. التفاضل في الآخرة جزاء وثواب في حين أن التفاضل في الدنيا كسب وعمل . الأول لا يمكن تغييره في حين أن الثاني يجب تغييره . والأول مشروط بالثاني لما كان الجزاء من جنس العمل طبقاً للاستحقاق . والتفاضل في الدنيا أساساً في العمل وليس بالغنى أو الفقر . قد يؤدي العمل الى الغنى ولكن يكون الغنى في هذه الحالة مشروطاً بقيمة العمل من ناحية وبمقدار الانتاج والدخل القومي من ناحية أخرى . فلا يمكن لعمل أن يؤدي الى غنى في بلد محدود الدخل مهما كان هذا العمل فاضلاً ؟ ولا يمكن لعمل فاضل أن يؤدي الى فقر أو إلى ما تحت خط الفقر . وهل اعتبار العمل الصالح مقياساً للتفضيل وليس الفقر أو الغنى هروباً من النشاط الاقتصادي الى العمل الأخلاقي أو إيهاماً للفقير بأنه أفضل من الغني بالعمل الصالح وبأن الغني أشر منه بعمله الفاسد ؟ ولماذا لا تطرح قضية العدالة الاجتماعية مباشرة في مجتمع به الأغنياء والفقراء لاعادة توزيع الدخل القومي طبقاً لقيمة العمل وحده ؟ ليست المشكلة أخلاقية بل هي مسألة اقتصادية تعبر عن مضمون العقيدة وعن مضمون التوحيد . ولا توجد حجج نصية لها فحسب بل تقوم على تحليل النشاط الاقتصادي في المجتمع ونسبته الى العمل والقيمة والربح والدخل .

ومع ذلك فقد أجاب القدماء على الاخلاق بأفضلية الغنى على الفقر وأن الغني مطالب بالشكر وأن الفقير الذي لا غنى له مطالب بالصبر[٦٥٦] .وكيف يكون الغني الشاكر خيراً من الفقير الصابر ؟ وهل الشكر على الغنى فضيلة أم تستر على مصادر الغنى طلباً للمزيد ؟ وهل الصبر على الفقر فضيلة أم تسكين وتخدير

---

(٦٥٦) والجواب ما قاله الله . فان الغني أفضل عملاً من الفقير فالغني أفضل وإن كان الفقير أفضل عملاً من الغني . فالفقير أفضل وإن كان عملهما متساوياً فهما سواء . الغني نعمة إذا قام بها ما لها بالواجب عليه فيها . أما فقراء المهاجرين فهم كانوا أكثر وكان الغني فيهم قليلاً والأمر كله منهم وفي غيرهم راجع الى العمل بالنص والاجماع على أنه تعالى لا يجاز بالجنة على فقر ليس معه خير ولا على غنى ليس معه عمل خير ، الفصل حـ ٥ ص ٩٧ ـ ٩٨ .

للفقراء ؟ وكيف يتساوى الاثنان في التقوى . وهل تقوى الغني صادقة أم ظاهرة ؟ وهل تقوى الفقير ممكنة أم عزاء وسلوان وتعويض عن حرمان ؟ ألا تعني الاستعاذة من فتنة الفقر وفتنة الغنى ضرورة تغيير الأوضاع الاجتماعية ودرأ الفتنتين معاً ، فتنة الغنى وفتنة الفقر ؟ ان كل الحجج النقلية والتاريخية لتفضيل الغنى على الفقر انما يرددها الأغنياء ترويجاً للغنى وتأكيداً عليه كفضيلة ، فاغناء الله للرسول لم يكن بالمال بل بالقناعة والزهد والعلم والنبوة . ولم يكن كل الأنبياء أغنياء بل كان فيهم الفقراء المعدمون الذين لا يملكون شيئاً من حطام الدنيا . ولم يكن كل الصحابة أغنياء بل كان فيهم فقراء المهاجرين . وان ادانة الفقر ليست لطلب الغنى ولكن للصراع ضد الأوضاع الاجتماعية التي تنتج الفقر ولتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية بين الناس وليست حرصاً على مكسب خاص أو زيادة ربح أو تراكم ثروة شخصية لغني .

ويستحيل أن يكون في الغنى جمع بين عبادة النفس وعبادة المال فلا بد أن تطغى الثانية على الأولى ويتحول الايمان الى ستار ليخفي عبادة المال . صحيح أن المال الصالح ينتج مع الرجل الصالح ولكن ما الضمان على أن المال الصالح يكون باستمرار بين يدي الرجل الصالح ؟ ان المعروف اجتماعياً وتاريخياً أن المال مفسدة ، وأن المال في غالبيته فاسد ، بل ويفسد الرجل الصالح . والمال الصالح لا يكفي الرجل الفاسد . والأخلاقيات لا تغير من الوضع الاجتماعي والنشاط الاقتصادي والنظام السياسي شيئاً(٦٥٧) . وفي أصل الوحي يشير الغنى الى أنه فعل

(٦٥٧) الغنى أفضل من الفقر وبه أخذ بعض مشايخنا ، البحر ص ٥١ ـ ٥٣ ؛ استعاذ النبي من فتنة الفقر وفتنة الغنى وجعل الله الشكر بازاء الغنى والصبر بازاء الفقر . فمن اتقى الله فهو الفاضل غنياً كان أم فقيراً ! الفصل حـ ٥ ص ١٩٧ ويعتمد أصحاب هذا الرأي على عدة حجج نقلية وتاريخية منها أ ـ « ووجدك ضالاً فهدى ووجدك عائلاً فأغنى » ب ـ كان الأنبياء أغنياء كداوود وسليمان ويوسف وابراهيم وموسى وشعيب حـ ـ كان الصحابة أغنياء د ـ كاد. الفقر أن يكون كفراً رواية عن الرسول هـ ـ في الغنى جمع بين عبادة النفس وعبادة المال و ـ نعم المال الصالح مع الرجل الصالح ، البحر ص ٥١ ـ ٥٣ . وقد ورد لفظ الغنى من أصل الوحي ٧٣ مرة ، الغنى من الله لا يتعدى ٧ مرات مثل « وأنه هو أغنى وأقنى » (٥٣ : ٤٨) ؛ « ووجدك عائلاً فأغنى » (٩٣ : ٨) ؛ « وما نقموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله » (٩ : ٧٤) ؛ « ان ـــ

أكثر منه اسم أي أنه نشاط أكثر منه شيء وهو وإن كان فعل الله إلا أنه أيضاً فعل

يتفرقا يغني الله كلاً من سعته » (٤ : ١٣٠) ؛ « وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله» (٢٤ : ٣٣)؛ فالغنى ليس بالمال وحده بل بالتوفيق والحفظ، «وان خفتم عيلة فسيغنيكم الله من فضله » (٩ : ٢٨) ؛ أما وصف الله بأنه غني (١٧ مرة) فمرة غني حميد (١٠ مرات) مثل « واعلموا أن الله غني حميد » (٢ : ٢٦٧) ومرة مع حليم « والله غني حليم » (٢ : ٢٦٣) ، ومرة مع ذو الرحمة « وربك الغني ذو الرحمة (٦ : ١٣٣) ؛ ومرة مع كريم « ومن كفر فإن ربي غني كريم » (٢٧ : ٤٠) ؛ ومرتين غني عن العالمين « ومن كفر فإن الله غني عن العالمين » (٣ : ٩٧ ؛ ٢٩ : ٦) ؛ وثلاث مرات الغنى « قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه هو الغني » (١٠ : ٦٨) ؛ « ان تكفروا فان الله غني عنكم » (٣٩ : ٧) ؛ « والله الغني وأنتم الفقراء » (٤٧ : ٣٨) ، لذلك لا يوصف الله بالفقر « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء » (٣ : ١٨١) ؛ أما المعاني السلبية للأفعال في صيغة « لا يغني » فهي كثيرة . فالآلهة لا تغني، «فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء » (١١ : ١٠١) ؛ « لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا » (١٩ : ٤٢) ؛ ولا شيء يغني عن الله « ما كان تغني عنهم من الله من شيء » (١٢ : ٦٨) ؛ والجمع الكثير لا يغني شيئاً « قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون » (٧ : ٤٨) ؛«ويوم حنين إذا أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً» (٩ : ٢٥) ؛ والسمع والأبصار والأفئدة لا تغني عن الادراك والوعي « فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء » (٤٦ : ٢٦) ؛ ولا أحد يغني عن الله في شيء « وما أغنى عنكم من الله من شيء ان الحكم إلا لله » (١٢ : ٦٧) ؛ لا تغني الشفاعة « ان يردن الرحمن بضر لا تغني عن شفاعتهم شيئا » (٣٦ : ٢٧) ؛ « وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً » (٥٣ : ٢٦) ؛ ولا تغني النذر « حكمة بالغة فما تغني النذر » (٥٤ : ٥) ؛ « وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » (١٠ : ١٠١) ؛ ولا تغني الفتنة « ولن تغني عنكم فتنتكم شيئا » (٨ : ١٩) ؛ ولا يغني الظن عن الحق « ان الظن لا يغني عن الحق شيئا » (١٠ : ٣٦ ؛ ٥٣ : ٢٨) ؛ ولا يغني المولى عمن يتولاه شيئا « يوم لا يغني مولى عن مولى شيئا » (٤٤ : ٤١) ؛ ولا شيء يغني عن اللهب « لا ظليل ولا يغني من اللهب » (٧٧ : ٣١) ؛ ولا شيء يغني عن الجوع « لا يسمن ولا يغني من جوع » (٨٨ : ٧) ؛ ولا يغني أحد عن أحد شيئا « لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه » (٨٠ : ٣٧) ؛ « فلم يغنيا عنهما من الله شيئا » (٦٦ : ١٠) ؛ وإذا استغنى الانسان عن الله « أما من استغنى فأنت له تصدي » (٨٠ : ٥) ؛ « وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى » (٩٢ : ٨) ؛ « كلا إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى » (٩٦ : ٧) ؛ فان الله يستغني عنه « وتولوا واستغنى الله » (٦٤ : ٦) ؛ ولا يستغني الكفار عن النار « فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء » (١٤ : ٢١) ؛ « انا كنا لكم تبعاً فهل أنتم مغنون عنا نصيباً من النار » (٤٠ : ٤٧) ؛ وكل المعاني النافية السابقة مجازاً ليست على المال وحده . والمعنى الحقيقي في المال أنه لا يغني « ما أغنى =

الانسان فالغنى صفة لله ومطلب للانسان، ولكن معظم الاستعمالات الفعلية نافية فالغنى والكسب والمال والأولاد والمتاع كل ذلك لا يغني . والنذر والشفاعة والمولى والآلهة كلها لا تغني فالغنى زائل . ويظهر البعد الاجتماعي للموضوع في حث الأغنياء على التعفف وعلى ضرورة دورة المال في المجتمع دون أن يكون حكراً على حفنة من الأغنياء . وأموال الأغنياء وانفاقها في الحرب ضرورة لا استئذان فيها(٦٥٨) .

وكيف يكون الفقر أفضل من الغنى ، والفقير أفضل من الغني ؟ كيف يكون الفقير الصابر خير من الغني الشاكر ؟ ألا يعني ذلك بقاء الفقير في فقره واستمرار الغني في غناه ؟ ولماذا لا يكون الفقراء أفضل من الأغنياء لا بمعنى التسكين والتخذير ،ولكن لثورتهم على الأغنياء ومطالبتهم بحقوقهم ولتحقيق مجتمع العدل والمساواة. فهم أكثر انتاجاً وجهداً وعملاً ومقاومة، والأغنياء أكثر بطالة ورخاء وبطنة وترهلاً .ولا تعني أفضلية الفقراء على الأغنياء دخولهم الجنة قبلهم بل تغيير حالهم في الدنيا . كما لا تعني ان الانسان يولد فقيراً ويعيش فقيراً ويموت فقيراً وأنه قد

= عني ماليه » (٦٩ : ٢٨) ؛ « ما أغنى عنه ماله وما كسب » (١١١ : ٢) ؛ « وما يغني عن ماله إذا تروى » (٩٢ : ١١) ؛ وقد يقرن المال بالأولاد وكلاهما لا يغني « لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا » (٣ : ١٠ ؛ ٣ : ١١٦) ؛ ٥٨ : ١٧) ؛ ولا يغني كسب المال شيئاً « فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون » (١٥ : ٨٤ ؛ ٣٩ : ٥٠ ؛ ٤٠ : ٨٢) ؛ « ولا يغني عنهم ما كسبوا شيئاً » (٤٥ : ١٠) ؛ كما لا يغني المتاع « ما أغنى عنهم ما كانوا يمتعون » (٢٦ : ٢٠٧) ، والنتيجة أن الغني زائل « فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس » (١٠ : ٢٤) ؛ «الذين كذبوا شعيباً كأن لم يغنوا فيها » (٧ : ٩٢) ؛ « فأصبحوا في ديارهم جاثمين كأن لم يغنوا فيها » ؛ ١١ : ٦٨ ، ١١ : ٩٥) .

(٦٥٨) يظهر البعد الاقتصادي للغني في عدة آيات منها حث الأغنياء على الاكتفاء والعفاف وايقاف الجشع والطمع « من كان غنياً فليستعفف » (٤ : ٦) فالعفة استقلال النفس عن المال « يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف » (٢ : ٢٧٣) ؛ والأغنياء مطالبون بالانفاق في الحروب من أجل الجهاد « انما السبيل على الذين يستأذنوك وهم أغنياء » (٩ : ٩٣) ؛ ولا يجوز ابقاء المال في أيدي حفنة من الأغنياء « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (٥٩ : ٧) ؛ والله هو ولي الأغنياء والفقراء أي أن كليهما ينتسبان الى مجتمع واحد « ان يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما » (٤ : ١٣٥) .

استغنى عن الغنى فالاستغناء عن العالم المادي ليس تخلياً عن المبادىء فيه . والزهد في العالم ليس انعزالاً عنه بل تقوية للنفس واستعداداً للجهاد كنوع من البساطة وضرب المثل لجماهير الفقراء بشظف العيش وقدوة للناس . وإن الدعوة بالحياة مع المساكين والموت والبعث معهم انما تعني الالتحام بجماهير الأمة وبأغلبيتها الصامتة وأن تكون القيادة معهم مثلهم كالسمك في الماء وليست أعلى منهم تتكسب على قضاياهم وتعيش على حسابهم . ولذلك كان الأنبياء فقراء باعتبارهم قادة أمم ومحرري شعوب . قد يسعد الغني بغناه في الدنيا ولكن إذا ما قامت ضده الثورة فقد تُطاح الرقاب . وشقاء الفقير في الدنيا انما هو مؤقت ريثما تتحقق العدالة والمساواة . وهناك عالم يتساوى فيه الجميع ليس فقط في الآخرة ضرورة بل في الدنيا امكاناً(٦٥٩) .

(٦٥٩) أوردت عدة حجج نقلية وتاريخية علىأفضلية الفقر على الغنى منها أ ـ «كلا أن الانسان ليطغى أن رآه استغنى»ب ـ عرضت على مفاتيح كنوز الدنيا فما كنت أقبلها فقلت أجوع يومين وأشبع يوماً ؛ حـ ـ اللهم أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً واحشرني يوم القيامة في زمرة المساكين ؛ ء ـ كان الأنبياء فقراء مثل زكريا وعيسى ويحيى وخضر والياس ، ويروي أنه مات ٤٠ نبياً من الجوع والقمل في يوم واحد هـ ـ محمد اختار الفقر، لكل نبي حرفة وحرفتي اثنان ، الجهاد والفقر ، ومن أحبهما فقد أحبني ز ـ في الخبر الغني مسرة في الدنيا ومشقة في الآخرة ، والفقر مشقة في الدنيا ومسرة في الآخرة ، ومن أبغضهما فقد أبغضني حـ ـ في الخبر الفقراء يدخلون الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم هو خمسمائة سنة من سنين الدنيا ؛ فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بكذا وكذا فرسخا ؛الدنيا ملعونة وملعون فيها إلا عالم أو متعلم . وفي رواية إلا من ذكر الله ، البحر ص ٥١ ـ ٥٣ . وهناك أحاديث أخرى وأقوال مأثورة تحث على ثورة الفقراء مثل « والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته » أو عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهراً سيفه . وفي أصل الوحي ذكر لفظ الفقر ١٣ مرة كلها أسماء بلا أفعال . ومرة واحد الفقر ، ١٢ مرة الفقير والفقراء ، ٤ مرات مفرداً ، ٧ مرات جمعاً ، فالفقر هو الفقير وهم الفقراء ولا وجود له وجوداً مجرداً . والفقر ليس صفة الله « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء » (٣ : ١٨١) ؛ بل يأتي من الشيطان « الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء » (٢ : ٢٦٨) ؛ وقد يستعمل بمعنى مجازي بمعنى الحاجة « فقال رب إني لما أنزلت الى من خير فقير » (٢٨ : ٢٤) ؛ وبهذا المعنى أيضاً يغني الله الفقراء « ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله » (٢٤ : ٣٢) ؛ « يأيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد » (٣٥ : ١٥) ؛ « ومن يبخل فانما يبخل على نفسه والله الغني وأنتم الفقراء » (٣٧ : ٣٨) ؛ ولكن الفقير الوصي على الصبية ـــ

٣ ـ خاتمة . هل الحرية مشكلة ؟

يبدو أن موضوع العدل انما يجد حله في أصل التوحيد . فقد أدى اثبات أن الصفات زائدة على الذات إلى القضاء على استقلال الطبيعة وإثبات خضوعها إلى ارادة وقدرة خارجية عنها . فالذات فعالة في العالم من خلال الصفات والأفعال ، وهي علة الكون وسيد الطبيعة . في حين انتهى إنكار كون الصفات زائدة على الذات الى استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وارتباط العلة بالمعلول ارتباطاً ضرورياً لأنه لا توجد صفات مطلقة ، ارادة أو علم تتدخل في مسارها فالمؤله ذات خالصة لا يتدخل في قوانين الطبيعة لأنه لا صفات له ، وهو التصور العلمي للطبيعة . كما تنشأ المشكلة في اثبات الصفات من تصور تضاربها وتصور أن العلم مضاد للارادة أو أن الارادة معارضة للقدرة : هل ما يعلمه الله يكون أو هل يكون ما لا يعلمه مع أن الأقرب اتفاق الصفات وليس تضاربها ووحدة الله وليس تعدده .

أ ـ الطرف الآخر المقابل للحرية ، الله أم العالم ؟ وأحياناً تتشعب الموضوعات كلها حتى يغيب الموضوع الأساسي والتحليل الدال وذلك لأن الحرية ليست في العالم وأن الطرف الحقيقي لها لفعل الانسان هو الله وليس العالم وان القيد هو ارادة الله الشاملة وليس الموقف والعقبة والقيد والنظم الاجتماعية والسياسية . وقد أدى ذلك الى تصور الانسان والله أعداء بقدر ما يكون الله حراً يكون الانسان مجبراً ، وبقدر ما يكون الانسان مجبراً يكون الله حراً بدلاً من تصورهما متعاونين كاخوة أعداء(٦٦٠) . والسؤال الآن : هل هناك مشكلة حقيقية تسمى مشكلة الجبر

= الأغنياء يأكل بالمعروف « ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف » (٤ : ٦) ؛ ولكن الأهم من ذلك كله هو البعد الاجتماعي للفقر وهو ضرورة سد حاجات الفقراء من أموال الأغنياء «فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير» (٢٢ : ٢٨) ؛ « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها » (٩ : ٦٠) ؛ « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم » (٥٩ : ٨) ؛ « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله » (٢ : ٢٧٣) ؛ وبهذا المعنى تكون الولاية من الله للفقراء والأغنياء أي جمعها في مجتمع واحد « ان يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما » (٤ : ١٣٥) .

(٦٦٠) بل انه لا يُستنكف أن توضع الارادتان معطوفتين في عنوان واحد مثل « ارادة الله وارادة العبد » ، مع الأدلة ص ٩٧ ـ ٩٩ .

والاختيار أو مشكلة القضاء والقدر أو مشكلة الحرية ؟ لقد أفاض القدماء فيما سموه مشكلة أو مسألة وتضاربت الآراء بين جبر وكسب واختيار ، كل رأي يعتمد على نصوص وحجج لتأييده . والحقيقة ان هذه المشكلة ، كباقي مشاكل علم الكلام الأخرى انما تنشأ من هذا الوضع المقلوب للعلم ذاته « علم الله » بدلاً من « علم الانسان » . فالسؤال الآتي : كيف تتفق ارادة الله المطلقة مع ارادة الانسان أو علم الله المطلق وقدره المسبق مع حرية الانسان صياغة خاطئة لموضوع انساني هو الفعل . لا يستطيع الانسان إلا أن يشعر بارادته وليس لديه أية وسيلة للشعور بارادة خارجية تحد من قدرته وتقف أمامه بالمرصاد أو تساعده وتؤيده ، صحيح أن هناك عقبات أمام الفعل الانساني وهي الموانع الموجودة بالفعل ، في الواقع ، من قيد بدني أو ضعف باعث أو عدم وضوح فكر أو نقص في كمال غاية أو وجود موانع في البناء الاجتماعي أو عدم حلول لحظة الفعل المواتية كي يتحقق بنجاح . ولكن هذه العقبات عوامل مادية موجودة بالفعل يمكن معرفتها . وتصورها على أنها ارادة خارجية تحد من الفعل وتفرض نفسها عليه تشخيص لها والتشخيص الانفعالي ضد التحليل العقلي . فالأول ادراك خاطىء ووهم بينما الثاني علم ويقين . فإذا لم تقف هذه الارادة الخارجية للحرية الانسانية بالمرصاد ـ مع أن هذا هو الشائع في التراث القديم كله ـ فإنها تأتي للعون والمساعدة والتوفيق . وهذه المساعدة في حقيقة الأمر ما هي إلا القوة المفاجئة التي تحدث للانسان صاحب الحق ومحقق الرسالة أثناء الفعل ودون توقع من طبيعة الحركة ومكونات الموقف . هي قوة نفسية خالصة تعبر عن درجة تمثل الانسان للغاية وشدة الباعث . وهنا لا يكون الكم هو المقياس بل يضاف إليه الكيف . وكم من مرة انهار كم أمام كيف . كل ذلك تحليل للارادة الانسانية ووصف لمضمونها وتحققها في أفعال . ويستطيع الانسان أن يعلم ذلك بتحليل شعوره ورؤية ما يدور في باطنه واستقرار مسار التاريخ ومعرفة قوانين تطور المجتمعات البشرية .

فاذا أخذ الانسان هذا الموقف الانساني بدافع من الأمانة الفكرية والتواضع العلمي ، والعلم بمصادر معرفته وبعمليات الشعور لم ير إلا حريته من خلال وصفه

لشعوره وأفعاله ، ولم يقع في تشخيص عوامل موجودة بالفعل كالعقبات أو ظهور قوى مؤيدة لم تكن في الحسبان نتيجة لطهارة الوعي ، ونقاء الضمير وصفاء النفس وكمال الغاية . ولم ير إلا الحرية من خلاله ولم يشخص ارادة خارجية مطلقة تقف له بالمرصاد . ذلك لا يتم إلا من نقصان في الوعي وسيادة الانفعال على العقل ، والاحساس بالضعف أمام العقبات فيشخصها إلى ارادة أقوى منه مضادة له أو إلى مصدر قوة أخرى يأخذها في صفه ويستمد منها قوته ويعوض فيها عجزه ، يتعبدها ويتقرب اليها ويتزلف لها ويرضيها الى حد النفاق ببناء البيوت كما يفعل لأميره أو لأسرته أو لحبيبته . صحيح أن الوحي المتضمن في الكتاب أخبر عن قدرة مطلقة وارادة شاملة تعم كل شيء كصفة ولكن هذه القدرة ضمن وظيفة التوحيد العامة ، وهي الاحساس للانسان بأنه في عالم واحد يشمله قانون واحد . ومهمة الانسان في معرفة هذا القانون وتحقيق فعله طبقاً لمساره وليس مضاداً له لأنه هو طبيعة الأشياء . بل ان ارادة الانسان ، بنص الوحي ، هي الموجهة والمحققة للارادة الشاملة . وتنشأ الحركة في هذه الارادة الخارجية بفعل الانسان الذي يفعل فيها بفعله . يفعل الانسان الخير ثم يُعطي الجزاء ، ولا جزاء قبل فعل الانسان للخير . ويفعل الانسان الشر وينال العقاب ، ولا عقاب قبل فعل الانسان للشر . ويستغفر الانسان وينال المغفرة ولا مغفرة قبل أن يستغفر الانسان . ويتوب الانسان فينال التوبة ، ولا توبة قبل أن يتوب الانسان . ويمكن أن يُقال نفس الشيء على مستوى الانفعال لا على مستوى الفعل فحسب . فإذا فعل الانسان الخير حدث الفرح والسرور عند الآخر ، ولا يفرح الآخر أو يسر قبل أن يفعل الانسان الخير . ويحزن الآخر ويأسى إذا فعل الانسان الشر ، ولا يحزن الآخر ويأسى قبل أن يفعل الانسان الشر .

مهمة الوحي الايحاء للانسان بأن هناك قدرة في الكون أقوى من كل قوة طبيعية أو انسانية أخرى ، بمعنى أن لا شيء في هذا العالم بمستعص على الحركة والتغير . فيتمثل الانسان حريته ويغير بناء واقعه . فلا شيء بثابت في هذا العالم ، وكل شيء خاضع لارادة عامة ، هي الارادة التي يتحد بها الانسان بسيره وفق

طبيعة الأشياء ومسار التاريخ. مهمة الوحي الايحاء للانسان بأن الطبيعة عاقلة، وأن الانسان يعيش في عالم من المعاني. وانه لا يوجد شيء في هذا العالم بلا سبب أو غاية. رسالة الانسان قائمة على وجود سبب هو أنه ليس من طبيعة الأشياء وليس على مستواها. لذلك فهو سيد الكون، وأنه كلما تأمل في حياته وجد أنه بقدرته أن يفعل كل شيء وأن يكون سيداً مطلقاً في هذا الكون. والسبب قد يؤدي الى الغاية. فالانسان يعيش في هذا العالم لغاية. فهو رسالة، والكون غاية. والايحاء بأن هناك قدرة شاملة تعم كل شيء، تعني أن الرسالة موضوع قوة وصراع شامل يوجهه الانسان لتحقيق رسالته. ولما كان الوحي موجهاً نحو الانسان ومعطى له فهو قصد انساني موجه الى الانسان كغاية. الوحي والانسان معاً غاية واحدة موجهة نحو العالم. كيف اذن يحاول عالم الكلام أن يتصور أن ارادة الوحي وإرادة الانسان يسيران وجهاً لوجه في اتجاهين متعارضين، كل منهما يقابل الآخر ويقف له بالمرصاد؟ هذا القلب المبدئي هو سبب هذا التراث العريض من النظريات والحجج لحل مشكلة وهمية لا وجود لها ناتجة عن وضع خاطىء لعلاقة ارادة الوحي بارادة الانسان حتى يظهر الصراع بالقيام بمعركة في الهواء تتم في خيال المتكلم وتعبر عن عجزه في الواقع، وعلى سيطرة الانفعال على عقله، وعلى أنه يعيش في عالم حسي خالص. كل ذلك ناشيء عن الوهم بأن الطرف المقابل للحرية هو الله وليس الموقف، وأن الله هو ميدان الحرية وليس الطبيعة، وأن الارادة الالهية هي التي تقف للحرية بالمرصاد وليست صنوف القهر وأنواع العقبات التي تمنع الانسان من التحرر.

ب ـ **نظرية أم موقف؟** ان الجبر والاختيار في واقع الأمر ليسا نظريتين مبدئيتين بل موقفان سياسيان كل منهما يحاول أن يجد تبريراً نظرياً له بالاعتماد على النقل أولاً ثم على التعقيل ثانياً. الموقف الأساسي موقف سياسي يكشف عن صراع قوى سياسية واجتماعية متناحرة من أجل السلطة والحكم، موقف السلطة وموقف المعارضة، موقف الحاكم وموقف المحكومين. والجبر والاختيار من أولى المشاكل التي ظهرت في الجماعة ليس كموضوع نظري فحسب بل كدلالة عملية وبوجه

خـاص كطرح سيـاسي . فاذا مـا أراد الحـاكم أن يتسلط وأن يتحكم بـلا بيعـة أو شورى فإنـه سرعـان ما يجد مبرراً لـه في الدعـوة إلىالجبر في أفعـال العباد والحـرية المطلقة، لإرادة شاملة يتمثلها الحاكم حتى يصعب بعدها التفرقة بين إرادة الله وإرادة السلطان . فكما أن الله حر يفعل ما يشاء فكذلـك السلطان يفعل مـا يريـد وكما لا يجبـر الله على الشيء فكـذلك لا يُجبـر السلطان على شيء[٦٦١] . أمـا إنكار القـدر واضافة الخير والشر الى الانسان فانـه يُعطي الانسـان مسؤولية ويجعله مسؤولاً عن كل ما يحدث في الواقع من أنظمة . فالحـاكم مسؤول ، والرعيـة مسؤولة . ويمكن التعـامـل بينهـما عـلى قـدم المسـاواة . لا يـوجـد قـدر خـارجي يجعـل من الحـاكـم حـاكـماً أو يمـلي عليـه أفعـالاً لا يُعـترض عـليهـا. ولا يـوجـد قـدر خارجي يجعـل الرعيـة ساكنـة مطيعـة للحاكم وكـأن الحـاكم قـدرهـا[٦٦٢] . نـظريـات الجبـر أو الكسب أو الحـريـة لهـا وظيفـة في كـل عصـر سـواء من حيث النشـأة أو من حيث الغـايـة . فهي تنشـأ تعبيـراً عن طبيعـة المجتمـع وصراع القوى فيه . فإذا كـان مجتمع ضغط وإرهاب تنشأ نـظريات الجبـر لتبريـر وجـوده ولمطالبـة الجماهـير بالتسليم والايمـان بالقضـاء والقدر والتـرويج لمعتقـدات القسمة والنصيب والحظ . تنشأ أولاً كتبريرات عبقرية ممن جعلوا أنفسهم منـظرين للأنظمة الاجتماعية والذين في العـادة يقلبـون الحق باطـلاً والباطـل حقاً كـما تهوى السلطة وكـما يريـد النظام . وقـد يقوم الأفـراد بذلـك لمصلحتهم الشخصيـة لنيـل الحظوة لدى الحـاكم ثم تتبنى السلطة مقالاتهم لـلاستفـادة بهـا عـلى نـطاق أوسـع لاضفاء الشرعية على النـظام وفرض الـطاعة والـولاء على العبـاد[٦٦٣] . ثم تظهـر

---

(٦٦١) وهذا يفسر تعاون بعض متكلمي المعتزلـة مع السلطة الأمـوية ودعـوتهم لها . فقـد زاد عمرو بن عبيد في مسائل القدر ، وكان من دعاة يزيد الناقص أيام بني أمية ثم والي المنصور ، وقال بامامته ومدحه المنصور يوماً فقال نثرت الحب للناس فلقطوا غير عمرو ، الملل حـ ١ ص ٤٠ .

(٦٦٢) حدثت في أواخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني وغيـلان الدمشقي ويـونس الاسواري في القـول بالقدر وانكار الخير والشر الى القدر وقبح على منوالهم واصل بن عطاء الغزال وكان تلميـذ الحسن البصري ، الملل حـ ١ ص ٣٩ ـ ٤٠ .

(٦٦٣) يروي الاشعري الحادثة الآتية بين شعيب وميمون تبين وظيفة نظريات الجبر والاختيار الاجتماعية ـــ

صور المقاومة في هذه المجتمعات الضاغطة في الايمان مثلاً بظهور مخلص يأتي ليخلص الناس من القهر والضغط والظلم ولينشر لواء العدل ، وهي صورة خيالية للتحرر الفعلي أو عن طريق الحركات السرية لتحقيق انتصار عن طريق الخيال والتعويض النفسي حتى يتحول الضعف الى قوة ، والهزيمة الى نصر . وتنشأ عند الجماهير الأخرويات أي أمور المعاد وتتخيل عالماً آخر في نهاية الزمان يسود فيه العدل ويمحق الظلم . ينال فيه الجائع خبزه ، والفقير غناه ، والعاري ملبسه ، والشريد مأواه ، والمهضوم حقه ، والضعيف قوته . وهي كلها مذاهب وعقائد تدل على أن الانسان رسالة وأنه يضاد الظلم بالعدل ، والباطل بالحق ، والضعف بالقوة ، والهزيمة بالنصر . ولكنه في موقف عاجز لا يستطيع أن يقوم بالرسالة الآن بالفعل فيحولها الى معتقدات وايمان انتظاراً للفرج القريب . وفي المجتمعات المنتصرة ،ولدى سلطة واثقة من سلطانها واحساسها بأنها سلطة شرعية قامت على حق وليست بناء على اضطهاد وقمع ، فإنها قد تنشر نظريات الحرية المطلقة للارادة الشاملة للحصول على مزيد من التأييد ما دامت السلطة شرعية ، وحث الناس على الكسب والعمل ، كل حر فيها يريد باستثناء التعرض لسلطة الحاكم . ثم تظهر المقاومة في مثل هذا المجتمع المنتصر باعطاء معنى آخر للحرية وهي حرية الانسان في الاختيار حتى في الحكم وفي العمل من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الاختيار الحر في السياسة والاقتصاد ، في الحكم والمال . المقاومة هنا سياسية اجتماعية في مواجهة النظام القائم ، علنية وليست سرية ، داخلية وليست خارجية . وفي المجتمعات المموهة التي تبغي إبقاء الوضع الحاضر على ما هو عليه دون تغيير تروج

فيقول . كان لميمون على شعيب مالٌ فتقضاه فقال شعيب اعطيكه ان شاء الله ! فقال ميمون قد شاء الله أن تعطينه الساعة . فقال شعيب لو شاء الله لم أقدر إلا أعطيكه ! فقال ميمون فإن الله قد شاء ما أمر وما لم يأمر لم يشأ وما لم يشأ لم يأمر ! فواضح أن ميمون يحتج بأمر الله على أخذ ماله وشعيب يحتج بأمر الله لعدم الدفع . وعندما كتبوا لعبد الكريم بن عجرد رد عليهم قائلاً : أنا نقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا يلحق بالله سوء ففسر ميمون « لا نلحق بالله سوء » كما يشاء وفسره شعيب « ما شاء الله وما لم يشأ لم يكن » على هواه ، مقالات حـ ١ ص ١٦٥ - ١٦٦) .

نظريات تجمع بين الجبر والاختيار حتى يغمض الفكر ، ويتراخى الباعث ، وتضمر الغاية فلا يعود الناس يدرون شيئاً من عالم يحيط به الغموض وتغلفه الأسرار . ويصبحون أنصاف مجبرين ، أنصاف أحرار ، ويصعب التمييز حينئذ بين الرضوخ والتمرد ، بين الاذعان والثورة . وفي الغالب ما يمتد نصف الجبر فيحتوي نصف الحرية وينتهي الأمر كله بالرضوخ والاذعان والتسليم ويُصبح نصف الحرية مجرد غطاء نظري يعبر عن حق لا وجود له .

حـ ـ **حرية أم تحرر ؟** ان ما سماه القدماء امتحاناً أو اختباراً أو ابتلاء هو في الحقيقة اعادة لوضع السؤال الوضع الصحيح . فالحرية ليست موضوعاً نظرياً يُسأل عنه ثم يُجاب عنه بالاثبات أو بالنفي بل هو موقف نفسي اجتماعي تظهر فيه وقد لا تظهر . فالانسان يوجد في موقف ، ويجد في نفسه بواعث عديدة ويشعر بامكانيات عديدة للسلوك يحقق الانسان احداها عندما يتبع الباعث الأقوى النابع من رسالته . لذلك آثر البعض الغاء المشكلة النظرية كأحد حلولها وكأن حلها الوحيد هو اعادة وضع السؤال أو الانتقال من الحرية النظرية الى الممارسة العملية(٦٦٤) . لا تظهر الحرية إلا في موقف ، كما لا يوجد الانسان إلا في عالم . فالحرية في العالم . الموقف أو العالم هو الطرف الآخر لحرية الانسان وليست أية ارادة خارجية مشخصة . وعلاقة الطرفين ، الحرية والعالم، ليست علاقة رأسية كما هو الحال في الوضع القديم بين ارادة الانسان وارادة العالم المشخصة بل علاقة أفقية يتحدد فيها سلوك الانسان بين الاحجام والاقدام ، بين الوراء والامام . فما ظنه القدماء على أنه علاقة بين الانسان والله هو في حقيقة الأمر علاقة بين الانسان والعالم العريض ، بين الانسان والتاريخ بسلوك الانسان فيه بين التأخر والتقدم . كما أن القيم لا تتفاوت رأسياً بل تتفاوت أفقياً . القيمة الأكمل هي التي تحقق أكبر قدر ممكن من العدالة لأكبر عدد ممكن من الناس ، وأكبر قدر ممكن من الحركة والتقدم لأكبر قدر ممكن من البشر . القيم مادية ، في مادتها وصورتها وليست

---

(٦٦٤) يقول الايجي ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ، المواقف ص ٣٢٠ - ٣٢٣ .

صورية فارغة . القيم محسوسة ملموسة وليست مضمرة متطهرة يتستر وراءها الشبق المادي . والقيم اجتماعية وليست فردية ، عامة وليست خاصة ، تعبر عن وجود الانسان وكماله وطبيعته وليس عن عدمه ونقصه وزيفه وافتعاله . ولا يعني الابتلاء أو المحنة وقوع المصائب وأن الحياة هي مجموعة من المآسي تقع على رؤوس البشر بل تعني المحنة أو الابتلاء أن الحياة مجموعة من المواقف أو التجارب أو الصعاب أو العقبات يتخطاها الانسان بحريته . لا يثبت الفعل إلا بالمقاومة والجهد ولا يصقل إلا بالعقبة . ليست المحن هي المصائب البدنية أو المادية أو النفسية بل هي التجارب التي يمر بها الانسان والتي يوجد فيها وهو يحقق رسالته . المحنة في الدين شاملة لمحن الدنيا(٦٦٥) .

وهذا هو معنى التكليف . إذ يعني التكليف أن للانسان رسالة في الحياة ، وأنه هو الذي قبلها باختياره بما أنه سيد الكون وملك الطبيعة بما لديه من قدرة على القرار والاختيار الحر ، وبما لديه من قوة على التحقيق ، قوة معنوية تطلق من حدوده البدنية وتجعله أقوى من السموات والأرض والجبال(٦٦٦) .

وكما تم هذا التكليف بحرية الانسان وبارادته فإنه في الوقت نفسه يتحقق بحرية تامة دون قدر مسبق في علم مسبق أو بارادة شاملة لوجود مطلق تفعل كل شيء . ان هذا التكليف ذاته عملية تحرر لولاها لارتكن الانسان الى بدنه، وتحول الى طبيعة خالصة كسائر الموجودات الطبيعية ولأصابه الوهن والثقل واعتراه الخمول والسكون(٦٦٧) . وقد يُعبر عن رسالة الانسان في الحياة فنياً بالصورة فتنشأ الأخرويات وتكون الحياة الدنيا دار عمل والأخرى دار جزاء . وقد تتحول رسالة

---

(٦٦٥) المحن في العالم معروفة ، وهي إما في الجسم بالعلل وإما في المال بالاتلاف وإما في النفوس بالخوف والهوان والهم بالأهل والأحبة والقطع دون الأمل . لا محنة في العالم لا تخرج عن هذه الوجوه إلا المحنة في الدين ، الفصل حـ٣ ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .

(٦٦٦) عند الجبائي تعني أن الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم ، مقالات حـ٢ ص ٢٠١ .

(٦٦٧) يقول هشام بن الحكم الرافض : لو كان الله عالماً بما يفعله عباده لم تصح المحنة والاختبار ، مقالات حـ١ ص ١٠٨ . .

الانسان في الحياة الى صورة كونية أخرى فينشأ الانسان في الوجود غافلاً ويستمر كذلك في جو من النعيم الدائم كالملاك . ثم يختار البعض منهم رسالته ويأتي الى الحياة ليحققها . فمن حقق رسالته ارتفع الى أعلى عليين في مكانة أفضل من الذين استمروا في النعيم الدائم لأنهم حصلوا على جزائهم بجهدهم لا بخلقهم . وإذا لم يحققوا الرسالة هبطوا الى أسفل سافلين . تُسلب منهم الرسالة ويتحولون الى أقل مرتبة في الوجود ، وهي مرتبة غياب الوعي وانعدام حياة الشعور . ثم تعطى لهم فرصة ثانية للاختيار والتكليف . وهكذا تستمر الحياة ، تكليفاً برسالة ونجاحاً أو فشلاً في التحقيق ، بلا نهاية وبلا يأس ، وتستمر العملية طالما بقي الزمان(٦٦٨) .

وتحقيق رسالة الانسان في الحياة تعبير عن طبيعته وحريته دون انتظار أي جزاء . يكفي كمال الانسان وازدهاره ، وخلقه وابداعه ، وشوقه الى الغاية وعمله لها . الانسان بطبيعته حياة وحركة ، وخلق وابداع ، وتمدد وازدهار(٦٦٩) . يحقق الانسان رسالته طبقاً لطبيعته ، ويتحدد سلوكه طبقاً للدافع الأقوى ، ويتحدد الدافع الأقوى باختلاف شدة البواعث أو بتفاوت الوضوح الفكري أو باختلاف درجات الكمال في الغاية . لا تعني الطبيعة نفي الحرية بل تأسيس الحرية على أساس واقعي من التجربة وبناء على الاحساس بالحياة كدافع حيوي . ليست الحرية اختياراً عقلياً صورياً بين طرفين متساويين في البواعث بل هي اتباع للطبيعة ، أي للباعث الأقوى ، تعبيراً عن الدافع الحيوي . ولما كان الانسان رسالته ، وكانت رسالته وجوده فإن الحرية تحقيق لهذه الرسالة ، وحياته تعبير عن هذا الوجود ، الحرية كمال للطبيعة(٦٧٠) .

---

(٦٦٨) هذا هو رأي أحمد بن خابط وأحمد بن بانوش ، الملل جـ١ ص ٩٤ ؛ الفرق ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ؛ انظر أيضاً الفصل العاشر ، مستقبل الانسانية (المعاد) .

(٦٦٩) قال بعض الأباضية ان جزاء الله في العباد أكثر من تفضله وعاقبته أكثر من ابتلائه ، والثواب واجب بالاستحقاق ، والتفضل بالابتلاء ابتداء ، مقدمات حـ ١ ص ١٧٥ .

(٦٧٠) عند الجاحظ المعارف كلها طباع ، وهي مع ذلك فعل للعباد وليست باختيارهم . وعند الجاحظ وثمامة لافعل للعباد إلا الارادة ، وسائر الأثر الأفعال تنسب الى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً وأنها وجبت بارادتهم ، الفرق ص ١٧٥ ؛ وعند النظام ومعمر أفعال العباد كلها لا فعل لهم فيها

ليست الحرية واقعة مادية توجد أو لا توجد بل هي عملية تحرر يشعر بها الانسان قد توجد وقد لا توجد . وكذلك الوجود الانساني قد يشعر به الانسان وقد لا يشعر . وكما أن الوجود ايجاد ، فالحرية تحرر . ولما كان الانسان مجرد امكانية تحقق أو مشروع وجود فكذلك الحرية مجرد امكانية حرية أو مشروع تحرر . فالموقف الانساني يفرض على الانسان وضعه . ولكن الفعل الحر قادر على أن يظهر من خلال هذا الوضع . تقف الحرية في مواجهة الحتمية ، والاختيار الحر في وجه الأوضاع القائمة . ممارسة الحرية إذن هي في القدرة على ايجاد البدائل المفروضة وتحرير الفعل الانساني من نطاق الفرض الى نطاق الاختيار ، ومن ميدان الضرورة الى ميدان الحرية . ولا ينشأ الجبر إلا إذا تخلى الانسان عن وجوده الذي هو حريته . ولا ينشأ الطاغية إلا إذا تخلت الجماعة عن حريتها التي هي وجودها . صحيح أن هناك صلة بين الحرية والخبز عامة وشائعة إلا أنها ليست صلة حتمية . قد يتنازل الانسان عن الخبز ولا يتنازل عن الحرية(٦٧١) . فالوعي مملكة الانسان ، مهما كانت هناك من تحديدات خارجية له إلا أنه يظل فعل الانسان الحر واختياره الأول .

ويستطيع الانسان أن يمارس حريته بعدد من الصور . ومهما تعددت العقبات أمامه فإن الحرية تظل ممارسة لا تغيب عنه أبداً إلا برغبة في النكوص أو تبريراً لضعف أو هروباً من موقف أو تخلياً عن رسالة . الممارسة المثلى للحرية هي الممارسة لها في أكمل صورها، ممارسة فعلية بالعمل لتغيير الواقع، والجهر بالقول، وتمثل الشعور المستمر للغاية . فان استحال العمل في الواقع لوجود موانع بدنية أو لصعوبة الحركة مارس الانسان حريته بالقول الجهور ، ونشر الوعي ، وايضاح ضرورة التغيير . يكون الحق على الأقل واضحاً على مستوى النظر . وإذا انتشر

= وانما تنسب اليهم مجازاً لظهورها منهم وأنها فعل الطبيعة حاشا الارادة فقط فإنه لا يفعل الانسان غيرها البتة ، الفصل حـ ٣ ص ٤١ ؛ والحرية النظرية يكشف عنها قول عمر الشهير « لم استعبدتم الناس وقد ولدتم أمهاتهم أحراراً » .

(٦٧١) وهذا طبقاً للحديث المأثور « تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها »

النظر وضح الفصم بين النظر والواقع فظهرت ضرورة الفعل لتجاوز هذا الفصم والتوحيد بين النظر والعمل ، بين المثال والواقع . إذا صعبت حرية العمل ، وقامت العقبات ، واستحالت الحركة فإن الحرية تمارس بالقول ورفض الواقع بالكلمة . فإذا صعبت حرية القول أيضاً ، وقامت العقبات أمام حرية التعبير تمارس الحرية بالشعور ، ويظل الشعور حراً باحساساته وعواطفه وانفعالته ، فالشعور مملكة الانسان الخاصة التي لا تستطيع العقبات الخارجية أن تنال منها . ولا تضمر حرية الشعور إلا إذا خفت البواعث واضمحلت الغاية وخفت الطاقة . فإن ضاعت حرية الضمير ضاع الانسان ، وعدم الوجود ، وانتهت الغائية وتحولت الى تناقص أو عشوائية وانتهى كل شيء(٦٧٢) .

---

(٦٧٢) وهذا طبقاً للحديث المشهور « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه ، وهذا أضعف الايمان ».

الفصل الثامن

العقل الغائي (الحسن والقبح)

أولاً : مقدمة ، اسم المشكلة ومكانها في العلم .

١ ـ اسم المشكلة .

يصعب إيجاد عنوان دقيق لهذا الفصل مثل باقي الفصول، بالرغم من وجود الاسم القديم للمشكلة، الحسن والقبح أو العقل والنقل. فالحسن والقبح العقليان عنوان من المعتزلة واحد أصولهم الخمسة، وليس أصلاً عاماً من أصول الدين تجتمع عليه كل الفرق وإن كانت المسألة معروضة عليهم إما من الاعتزال أو من طريقة التعامل مع النص، حرفياً أم مجازاً. لذلك يكون اسمها أيضاً العقل والنقل أو العقل والسمع أو العقل والوحي . ويتضح من هذا العنوان أيضاً أنه مفروض من الاعتزال على بنية العلم، بدليل أولوية لفظ العقل على اللفظ الثاني النقل أو السمع أو الوحي . وهي مشكلة المنهج ليس فقط في علم أصول الدين بل في باقي العلوم دون أن تكون إحدى قواعد علم العقائد . ومع ذلك تشمل هذه المشكلة المنهجية عدة موضوعات أشبه بالعقائد ولكنها أقل الهية وأكثر انسانية ، أخف ايمانية وأقوى عقلانية مثل الصلاح والأصلح واللطف والغائية دون أن تظهر هذه الموضوعات كعناوين في المسألة . كان يمكن تسميتها إذن «الانسان العاقل»، لما كان باب العدل كله هو الانسان المتعين وظهر الانسان الحر في خلق الأفعال أولاً وها هو الانسان العاقل يظهر ثانياً كشق ثاني للانسان المتعين فلا حرية بلا عقل ، ولا تقوم الحرية إلا على العقل القادر على الادراك والتمييز بين صفات الأفعال . ولما كانت الغائية من أهم موضوعاتها كان يمكن تسميتها « العقل المصلحي »، لما كان

موضوع الصلاح والاصلاح في مقابل موضوع اللطف من أهم عناصرها . بل إن هذا العنوان قد يعيد الوحدة الباطنية في الأصل وفي الموضوع بين علمي الأصول ، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، اللذين يقومان معاً على المصلحة. فالمصلحة ليست فقط أساس الشرع ومصدره بل هي أيضاً أساس العقيدة وغايتها . ونظراً لأن الموضوع ألصق بعلم أصول الفقه فقد تُرك في مكانه الطبيعي القديم . ولما كانت الغاية من أهم عناصرها كذلك فيمكن تسميته لذلك « العقل الغائي». ولما كانت المصلحة غاية فإنه يتضمن موضوع المصلحة، وهو يؤكد على وحدانية العقل دون طرف آخر مقابل له في النص وبالتالي فإنه يضع « الانسان العاقل » كما وضع خلق الأفعال الانسان الحر . ومن ثم يكون عنصرا التعين في الانسان . الحرية والعقل . وسبق الحرية للعقل ناتج من أن تعين الانسان من كمال ، وخروج الانسان المتعين من الانسان الكامل انما هو فعل الحرية الأول . ثم يأتي بعد ذلك العقل كي يجعلها حرية عاقلة وليست مجرد هوى أو تعبير عن ارادة ونزوع . الحرية والعقل إذن جانبان لأصل واحد هو العدل كما أن الذات والصفات مظهران لأصل واحد هو التوحيد . تثبت الحرية أولاً قبل العقل لأن الحرية موضوع ممارسة ثم يأتي العقل بعد ذلك لتوجيهها وجهة عاقلة . الحرية تجربة وجدانية والعقل اكتساب من داخل الممارسة فتصبح الحرية عاقلة . ومن ثم ثار سؤال: هل هو الموضوع كله جزء من التوحيد أم جزء من العدل ؟ فالأفعال بين الأصلين شمول ارادة الله وقدرته وبزوغ الفعل الانساني من خلاله مثل شمول الوحي وعمومه ثم بزوغ العقل الانساني من خلاله .

٢ ـ هل هي جزء من التوحيد؟

يدخل الموضوع أحياناً كجزء من التوحيد في الأفعال بعد الذات والصفات وليس كمسألة مستقلة في نفي الغرض والعلة[١] . وفي العقائد المتأخرة تختفي مسألة

(١) هذا هو موقف الأشاعرة بوجه عام . عبر عنه الغزالي بقوله « في أفعال الله وجملة أفعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب » الاقتصاد ص ٨٣ ؛ وهو موقف الرازي أيضاً المحصل ص ١٤٧ - ١٥٠ ؛ والآمدي ، « في نفي الغرض والمقصود من أفعال واجب الوجود » ، الغاية ص ٢٢٤ -=

العقل من التوحيد باختفاء العقل كلية من حياتنا المعاصرة، وكأن التوحيد يعقل نفسه وليس في حاجة الى انسان أو إلى أمة تعقله[٢] . كما تختفي مسألة العقل والنقل كلية أمام التوحيد والنبوة والسمعيات[٣] . فقد أصبح التوحيد كله نظرية في الواجب والممكن والمستحيل ، ودخلت مسألة العقل كجزء منها[٤] . والعجيب أنه حتى في بعض حركات الاصلاح الحديث لم تبرز مسألة العقل والنقل . لم يوضع العقل موضع الصدارة ، ولم تحدد وظيفته[٥] . وفي البعض الآخر ينقسم الموضوع قسمين، فيدخل الأصلح في أفعال الله والحسن والقبح في أفعال العباد[٦] .

٣ ـ هل هي جزء من العدل؟

وقد تكون المسألة تطبيقاً أو نتيجة لمسألة خلق الأفعال وهو المظهر الأول للعدل[٧] . وبالتالي يظهر الموضوع في باب العدل . فخلق الأفعال والحسن والقبح

= ٢٤٥ ؛ والبيضاوي ، الطوالع ص ١٩٥ ـ ١٩٨ ؛ والظواهري ، التحقيق ص ١٤١ ـ ١٥٢ ؛ ويقول الظواهري « الحسن والقبح ، هذا المبحث له ارتباط بالكلام على الأفعال . أما ارتباطه بفعل الله فلعدم اتصاف فعل الله بالقبح . أما بالنسبة الى فعل نفسه فلاتفاق العقلاء على أن الفعل الصادر فيه لا يتصف بالقبح لكونه نقصاً ، والنقص عليه تعالى محال . وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلأنه مالك الأمر على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا لعلة ولا لصفة ولا غاية لفعله . وأما أفعال العباد فهي التي تتصف بالحسن والقبح بالنظر لتعلقها بهم ، التحقيق ص ٢٢١ ـ ٢٤٢ ؛ وهو موقف الخياط ، الانتصار ، ص ١٧ ـ ١٨ ، ص ٢٣ ـ ٢٥ ؛ والقاضي عبد الجبار ، المحيط ص ٢٣٢ ـ ٢٦٣ .

(٢) هذا هو موقف السنوسي في أم البراهين مثلاً وشروحها .

(٣) هذا هو موقف الدردير في العقيدة التوحيدية وشرح العقباوي وحاشيته وأيضاً موقف ولد عدنان في جامع الزبد .

(٤) هذا هو موقف اللقاني في جوهرة التوحيد وشرح الباجوري في تحفة المريد ص ٥ ـ ٦ ، ص ١٠ ـ ١٣ .

(٥) هذا هو الحال في « كتاب التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب .

(٦) هذا هو موقف محمد عبده في « رسالة التوحيد » ص ٥٣ ـ ٥٩ ، ص ٦٦ ـ ٨٢ .

(٧) فكلامهم في هذا الباب والجميع مبني على كون العبد فاعلاً والاختيار والقول بحسن الأفعال ووجوبها . وإذا تهدمت تلك القواعد سقطت جميع استدلالاتهم ، الشرح ص ٢٤٩ ؛ الكلام في العدل . باب في جملة ما يدور عليه . كل ما يتعلق بباب العدل لا يخرج عن الأبواب التي عدها =

واجهتان لشيء واحد . وحرية الارادة والعقل الغائي مظهران للعدل . وأحياناً يوضع الحسن والقبح كمقدمة لخلق الأفعال ، فالنظر أساس العمل ، والعقل شرط الحرية ، وأحياناً أخرى يوضع كنتيجة له في سياق البرهان عليها . يكون الأساس هو خلق الأفعال ولكن الشائع والأغلب أن يكون الحسن نتيجة لخلق الأفعال وليس مقدمة له ، ونتيجة طبيعية للحرية وليس شرطاً لها . الحرية تجربة بديهية وجدانية لا تحتاج الى اثبات أو دليل .وانكار الحسن والقبح انكار للحرية . الحرية مقدمة والحسن والقبح نتيجة ، ولا يمكن التسليم بالمقدمات وانكار النتائج . وقد يتضخم أصل العدل حتى يضم السمعيات ، النبوات والمعاد والأسماء والأحكام بالاضافة الى خلق الأفعال . ويصبح علم أصول الدين قائم على أصلين : التوحيد أي الذات والصفات ثم العدل ويشمل ثلاثة أرباع العلم[8] . وقد يتضخم أصل

= وهي أربعة أبواب فإما أن يكون كلاماً في الأفعال وإما أن يكون كلاماً في أحكام الأفعال ، وإما أن يكون كلاماً فيما يعبد الله به من العبادات وما يتصل بذلك ، وأما أن يكون كلاماً فيما يضاف الى الله وما لا يضاف اليه . وربما دخل بعض ذلك في بعض ، وربما يعد فيه لاتصاله بالأفعال ما ليس هو المقصود بباب العدل ، المحيط ص ٢٢٨ ؛ وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة وهو الكلام في العدل وهو كلام يرجع الى أفعال القديم وما يجوز عليه وما لا يجوز ، الشرح ص ٣٠١ ؛ الكلام في التعديل والتجوير : هذا الباب هو أصل ضلالة المعتزلة ، الفصل حـ ٣ ص ٧٢ ؛ وهذا هو موقف القاضي عبد الجبار في شرح الأصول ، الشرح ص ٣٠١ - ٣٢٣ ؛ فإن قالوا : هذا بناء على أن الواحد منا مخير في تصرفاته ونحن لا نسلم ذلك فإن مذهبنا أنه مجبر في هذه الأفعال وأنها مخلوقة فيه قلنا : إنا لم نبنِ الدلالة على مذهبكم الفاسد وانما بنيناه على الدلالة . وبعد فإنا لا نتكلم في هذه المسألة مع من ينازع في أصل تلك المسألة لأن هذه المسألة من فروعات تلك المسألة ، ولا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما نقرر أصله ، الشرح ص ٣٠٣ - ٣٠٤ ؛ استدل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل بأن العبد مجبور في أفعاله لأن أفعاله مخلوقة لله فحصول فعله عنه اضطراري . وكل ما حصوله اضطراري فلا سبيل الى الحكم بتحسينه أو تقبيحه عقلاً فإن الصادر عن الشيء لا يقال انه حسن أو قبيح إلا لو كان صادراً عنه باختياره ، حاشية محمد عبده ص ١٨٠ ؛ وهو أيضاً موقف بعض الأشاعرة مثل الرازي في « المعالم » وتخصيص المسألتين الثامنة والتاسعة للحسن والقبح . في باب القدر ، معالم ص ٨٣ - ٨٨ ؛ وهو موقف النسفي في « العقائد » ص ١٠٣ .

(٨) هذا هو موقف القاضي عبد الجبار في « الشرح » إذ يتحدث عن تنزيه الله عن فعل القبائح والكسب والاستطاعة وعدم ارادته للمعاصي وأطفال المشركين والآلام والعوض والاستحقاق والتكليف ، بل =

العدل فيصبح شاملاً لكل شيء[٩]. ويبدو التعديل والتجوير بعد الارادة ويدخل معها خلق القرآن والمخلوق والتوليد والتكليف والنظر والمعارف واللطف والأصلح واستحقاق الذم والتوبة والنبوات والمعجزات وإعجاز القرآن والشرعيات قبل أن ينتهي الكل بالامامة . لذلك يشمل لفظ العدل تجاوزاً عند المعتزلة الأصول الخمسة كلها ، فهي كلها علوم العدل وكأن أصل التوحيد ذاته قائم على العدل . أصل العدل هو الشامل لكل شيء وكأن العقائد كلها عقائد العدل ، والحضارة كلها حضارة العدل وإن لم يكن المجتمع كله مجتمع العدل[١٠] .

= ويشمل الحديث الألطاف والنعم والقرآن والنبوات والنسخ والمعجزات والتفسير ؛ وهو موقف المعتزلة بوجه عام الشرح ص ٢٩٩ ـ ٦٠٨ .

(٩) المغنى حـ ٦ الارادة ، التعديل والتجوير ٧ ـ خلق القرآن ٨ ـ المخلوق ٩ ـ التوليد، التكليف ١٢ ـ النظر والمعارف ١٣ ـ اللطف ١٤ ـ الأصلح واستحقاق الذم والتوبة ١٥ ـ التنبؤات والمعجزات ١٦ ـ اعجاز القرآن ١٧ ـ الشرعيات .

(١٠) يجعل القاضي عبد الجبار العقائد كلها على أصل العدل ، المحيط ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠ ، وكذلك ابن حزم وكان الفقهاء مثل المعتزلة بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف في الجبر والاختيار يقولون « ١ ـ الكلام في الأفعال فيتبع نفينا لكونه فاعلاً قبيحاً كونه قادراً عليه واتيانهم فاعلاً له ونفيهم كونه قادراً عليه ٢ ـ أحكام الأفعال فكله لا يخرج عن اثباتنا للحكم في فعل من الأفعال ونفيهم ذلك الحكم أو نفيهم لحكم من الأحكام في بعض الأفعال واثباتنا له فعلى ذلك نحن نثبت الآلام حسنة، واعتقدوها قبيحة وتثبت وجه حسنها العوض والاعتبار ، ويعتقدون أن حسنها لكونها من خلقه تعالى فقط . ونثبت التكليف حسناً ويعتقد معتقد قبحه وأن علم من حال المكلف أنه لا يقبله . ويقول المخالف بل هو قبيح ، ونقول أنه يحسن اختراع من المعلوم أنه يثوب ، ويعتقده غيرنا أنه قبيح ، ونقول يحسن بنفيه من المعلوم أنه يثوب . ويعتقده غيرنا أنه قبيح . ونقول يحسن بنفيه أنه يكفر ويقول الخصم بل ذلك قبيح . ونقول يحسن البعثة والبرهمي يقول بقبحها . وبالعكس من ذلك تكليف ما لا يطاق فإنا نعتقد قبحه ويعتقد معتقد أنه حسن ، ونقول بقبح تعذيب من لم يذنب من الأطفال وغيرهم ويقول القوم بحسنه . ونقول بقبح ارادة القبيح وقالوا بحسنها . ونقول بقبح الألم إذا عرى من نفع وقال القوم بحسنه . ومن أحكام أفعال الوجوب نحن نعتقد في كثير من الأشياء الوجوب وينفيه المخالف كقولنا في الاقرار واللطف والاثابة والتعويض وبعثه المرسل وفيه خلاف من أقوام . وقد يعتقد في شيء أنه واجب وننفي وجوبه وهو كالأصلح عند من يقول بذلك ، ويعتقد آخرون وجوب البعثة على كل حال وأن لا يخلو الزمان من حجة وامام وذلك عندنا جائز وليس هو من باب الواجب في كل حال . ولا يتم ذلك إلا ببيان وجوه الأفعال فيكون معدوداً في هذا الباب . =

والعدل هو الحاق النفع بالغير لا بالنفس . العدل تحقيق علاقة بين طرفين ، طرف عادل وطرف معدول به أو علاقة تساوٍ في العدل بين الطرفين . ولكن من هما الطرفان ؟ الانسان الكامل والانسان المتعين ؟ الذات المشخص والوعي بالذات ؟ هل العدل صفة لأفعال الذات المشخص وصلتها بالانسان ؟ ولماذا لا تكون صفة العدل وصفاً لأفعال الانسان في علاقاته بالآخرين ؟ محال على الله أن ينفع ذاته أو يمنع الضرر عن نفسه . العدل إذن بالنسبة الى الانسان وليس بالنسبة لله . العمل مجاز في الله وحقيقة في الانسان(١١) . وهو مبدأ عام بدليل وجوده كاسم فعل

= ٣ ـ ما يعبد الله به من الأفعال الشرعية والعقلية وذلك يشتمل على أبواب منها حسن التعبد بالشرائع ، ومنها ما يجوز التعبد به وما لا يجوز ، ومنها الطريق الى معرفة المبعوث ومعرفة صفاته ويدخل تحت ذلك كله ما يفعل بالنبوات وما يعلم بالشرع دون العقل ، وبالعقل دون الشرع وفيه أيضاً بيان من صفة التكليف والشروط الراجعة الى المكلِّف والمكلَّف. ٤ ـ أ ـ ما يضاف إليه تعالى وجوباً ، ليس وجوب الفعل الذي هو حكم من أحكامه وانما ما لا تصح اضافته إلا إليه بأن لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد فلا يمكن اضافته إلا إلى الله ب ـ ما يضاف اليه على وجه يحسن دون وجه يقبح ، ويدخل في هذا كثير من الفصول المتقدمة ، الكلام في التعديل والتجوير ، الفصل حـ ٣ ص ٧٢ ؛ وتحيرت المعتزلة القائلون بالأصلح وبابطال المحاباة في وجه العدل في ١٦ باب ١ ـ العدل في ادامة العذاب ٢ ـ العدل في ايلام الحيوان ٣ ـ العدل في تبليغ العلوم أنه يكفر ٤ ـ العدل في المخلوق ٥ ـ العدل في اعطاء الاستطاعة ٦ ـ العدل في الارادة ٧ ـ العدل في البدل ٨ ـ العدل في الأمر ٩ ـ العدل في عذاب الأطفال ١٠ ـ العدل في استحقاق العذاب ١١ ـ العدل في المعرفة ١٢ ـ العدل في أخلاق أحوال المخلوقين ١٣ ـ العدل في اللطف ١٤ ـ العدل في الأصلح وأن العدل في نسخ الشرائع ١٦ ـ العدل في النبوة ، الفصل حـ ٣ ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

(١١) في بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة . اعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كل فعل ينتفع المفعول به على وجه يحسن أو يضره به وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فانه لا يوصف بذلك ، التعديل والتجوير ص ٤٨ ؛ جميع ما يفعله سبحانه عدل لأنه يفعله اما لمنفعة أو لمضرة ، جميع أفعاله عدل وحكمة . فأما وصفه تعالى بأنه عدل فمجاز أقيم مقام وصفه بأنه عال . وأما قولنا عن أكثر الأصول الخمسة أنها علوم العدل فانا نقصد به غير ما تقدم ذكره وهو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح على اختلافه وأن أفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً ، التعديل والتجوير ص ٤٨ ـ ٤٩ ، ص ٥١ ؛ ويقال في المؤمن الذي يستحق الثواب بأنه عدل ويراد بذلك أنه مستحق للمدح ، التعديل والتجوير ص ٤٩ ؛ العدل في اللغة بمعنى المثل أو العدول ، وهو مصدر أقيم مقام الاسم . والله عدل بمعنى العادل أو ذو العدل ولولا ورود الشرع بتسميته عدلاً ما جاز اطلاق المصادر في اسمائه . واختلف في المعنى . ما هو الى الفاعل أن يفعله ، ولكن =

« عـدل » وليس مشخصاً في اسم فـاعل « عـادل » . والعدل لا يتغـير في الله أو في الانسان . فالفعل لا يكون عدلاً من الله ظلماً من الانسان أو ظلماً من الله عدلاً من الانسان ، فالعدل صفة في الأفعال ، أفعال الانسان باعتباره موجوداً في العالم وذلك احالة للحسن والقبح الى موضوع الحرية من جديد . العدل هو التسوية بين العبـاد فالانسان طـرف مسـاوٍ لـلانسان ، لا طـرفاً أعـلى ولا طرفـاً أقل . العـدل وضع طبيعي للأشياء في حين أن الظلم وضع غير طبيعي ، وضع مؤقت يتغيّر الى وضـع العدل كوضـع طبيعي . ولكن هذا التغـير لا يحدث إلا بفعـل الانسان أي بـارادته الحرة ، والعودة الى المقدمة الأصلية التي يرتكز عليها العدل ، وهي الحرية .

٤ ـ هل هي أصل مستقل ؟

تعتبر مسألة السمع والعقـل إحدى الأصـول الكبار التي تختلف عليهـا الفرق مثل التوحيد والعدل والوعد والـوعيد أو الامـامة[١٢] . والحقيقة أن مسـألة السمـع والعقل ليست موضوعاً مستقلاً يظهر في مصنفات علم الكلام كما يظهر التـوحيد بـل هي منهج وليست موضوعاً، منهج يتخلل المـوضوعـات كلها دون أن يفـرد له بـاب

= حتى المعصية ؟ هي عدل من الله وكسب من الانسان أو عدل من أفعالنا ما وافق أمر الله وظلم مـا وافق نهيه . وعند الكعبي العدل هو التسوية بين العباد فيما يرتاحون اليه من ازاحة العلل والتـوفيق والهداية ويلزمه ألا يكون الانسان عادلاً ، الأصـول ص ١٣١ ـ ١٣٢ ؛ والظلم لغـة وضع الشيء في غير موضعه . واختلفوا في الظالم أ ـ حقيقة من قـام به الـظلم ب ـ فاعـل الظلم (القـدرية) ، الأصول ص ١٣٢ ـ ١٣٣ ؛ باب الكلام في تقدير أعمال العبـاد والاستطاعـة والتجويـر ، الابانـة ص ٤٩ ؛ باب الكلام في التعديل والتجوير ، الابانة ص ١١٥ ـ ١٢٢ ؛ بـاب القول في التعـديل والتجوير ، الارشاد ص ٢٥٧ ـ ٢٨٦ ؛ الكلام في التعديل والتجوير ، الفصـل ص ٧٢ ـ ١٠٤ ؛ وتظهر في بعض كتب الحجاج بعض مسائل العدل مثل كلام النظام في المصلحة ، قـوله في العـدل والمناقشة في العدل وقول الاسكافي في قدرة الله عـلى الظلم ، الانتصـار ص ٢٣ ـ ٢٥ ؛ ص ٤٢ ـ ٤٥ ؛ ص ٤٨ ـ ٥٠ ؛ ص ٩٠ .

(١٢) القاعدة الرابعة ـ السمع والعقل والرسالة والأمانـة ، وهي تشتمل عـلى مسائـل التحسين والتقبيـح والصلاح والأصلح واللطف والعصمة في النبوة وشرائط الإمامة نصاً عند جماعة واجماعاً عند جماعـة وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع والخلاف فيهـا بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكراميـة والأشعرية ، الملل حـ ١ ص ١٢ .

خاص. أو على الأقل هي أقرب إلى المنهج منها الى الموضوع الذي يحدد وسائل المعرفة ومصادرها وميادينها... الخ[13]. فالأدلة نوعان سمعية وعقلية. ولاثبات شيء لا بد من الاعتماد على هذين النوعين من الأدلة، ولنفيه لا بد من تفنيد الأدلة النقلية أولاً، ثم العقلية ثانياً. مسألة العقل والنقل إذن مسألة منهجية خالصة ومنها جاءت تسمية مشكلة «العقل والنقل» من أجل حل التعارض بين الدليل العقلي القاطع والدليل النصي المتواتر، وتكون أفضل نظرية في التفسير منها في الحسن والقبح العقليين[14]. فإن اختلفت الاسماء فانها تدل على مسألة واحدة وهي الصلة بين العقل الانساني والوحي أو ان شئنا تضع من جديد مشكلة المعرفة، الصلة بين المعرفة عن طريق الوحي والمعرفة عن طريق العقل. تدخل في جميع مسائل علم أصول الدين، في نظرية العلم في مسألة النظر والمعارف، والمسائل التي عرفتها المؤلفات المتأخرة في نظرية العلم والبحث عن المعرفة الضرورية وبداهات العقول والاخبار المتواترة والصلة بين الدليل النقلي الفعلي والدليل العقلي القطعي[15]. كما تظهر في المقدمات النظرية في نظرية التكليف ضمن واجبات المكلف وأساسها في المعرفة أو النظر والاستدلال. وتدخل في التوحيد في تأويل الصفات عقلاً وفي الاعتماد في خلق الأفعال على الأدلة النقلية أو الأدلة العقلية، النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل، بل ان القرآن نفسه يدخل في باب العقل[16].

(١٣) اعلمتم من جهة السمع أو من جهة العقل؟ فإن قالوا من جهة العقل غلطوا وأخطأوا فإن هذا لا يعرف من جهة العقل لأنه خبر عما كان في القديم. وإن قالوا من جهة السمع والنقل قيل: فكيف يكون قولكم صحيحاً وقول غيركم خطأ؟ التنبيه ص ٢٨؛ فلا يعارض إلاّ دليل قطعي قولاً أو عقلاً، شرح الفقه ص ٦٢.

(١٤) هذا هو موقف حسين الجسر إذ يقول: الباب الثالث، في رد شبه عن نصوص شرعية تعتمد في الاعتقاد أو التوفيق بينهما وبين ما يثبت بالدليل العقلي القاطع مما ينافي المعاني الظاهرة لتلك النصوص، الحصون ص ٩٩.

(١٥) وقد سبق بوضوح بيان هذا الاستدلال «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً»، في مبحث النظر ومعرفة الله، التحقيق ص ١٤٣.

(١٦) فصل في القرآن وذكر الخلاف فيه. ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن من أفعال الله يصح—

الأدلة العقلية . بل إن كل عقيدة في حقيقة الأمر هي خلاف منهجي حول الأدلة النقلية أو الأدلة العقلية ، النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل ، بل ان القرآن نفسه يدخل في باب العقل .

بل ان السمعيات أيضاً مرتبطة بموضوع العقل والنقل ، فالنبوة ووجوبها ، والمعاد ومعناه، والايمان والعمل والامامة كلها، هل تثبت نصاً أو إجماعاً أو عقلاً؟ بل ويمتد موضوع العقل والنقل خارج علم الكلام إذ يستعمل النص في نقد النصوص في « تاريخ الأديان » . إذا كان الموضوع نصرانياً استعملت نصوص الانجيل ، وإذا كان يهودياً استعملت نصوص التوراة(١٧) . كما تتدخل كثير من مسائل السمع خاصة فيما يتعلق باللغة من مباحث الأصول ، هل اللغة توقيف أم اصطلاح ، وكذلك في الأدلة الشرعية الأربع التي تبدأ بالنص ، القرآن والسنة ، وتنتهي بالعقل في الاجماع والقياس . وظهر الموضوع في علوم الحكمة في الصلة بين العقل والوحي أو بين الفلسفة والدين . كما ظهر في علوم التصوف في التعارض بين علوم العقل وعلوم الذوق . ويمكن أن يقال أن التراث كله نظرية في العقل أو نظرية في التأويل أي صلة العقل بالنقل لأنه عرض لمسائل الوحي عرضاً عقلياً خالصاً حتى يبدو الوحي وكأنه نابع من طبيعة العقل وحده ومبادئه العامة وقوانينه الكلية . ويبدو ذلك حتى في الأسلوب « فان اعترض معترض وقال . . » ، « فان قال قائل » ، « فإن قيل » ، « فان قال الخصم »» . « فان اعترض أو قال »وكأن المعارض العقلي مفروض مبدئياً ، ومهمة عالم الكلام الرد عليه حتى يمكن العثور على بنية الموضوع واتساق العقل . ونظراً لأن العقل والنقل هما منهجان عامان للتراث كله لم يدخل عند القدماء ضمن موضوعات العقل الغائي(١٨) .

= أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن . وباب العدل كلام في أفعاله وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز ،وأيضاً فإنه من نعم الله، فاليه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والأحكام ، الشرح ص ٥٢٧ ؛ فالقرآن مطابق ، الشرح ص ٥٤٥ .

(١٧) استعمل الباقلاني لاثبات نبوة المسيح ونفي ألوهيته نصوص الانجيل ، التمهيد ص ٩٤ - ٩٦ .

(١٨) يشمل موضوع الحسن والقبح القديم عدة موضوعات :

١ - تعريف الحسن والقبح ، هل هو داخل في الكون كشر أو في البدن كضرر ونفع أم أنه بداهة =

ثانياً : تعريف الحسن والقبح

تختلف النظريات في الحسن والقبح طبقاً للفرق ، وتتفاوت التعريفات لهما بين الحسن والقبح الكونيين الوجوديين أو الحسن والقبح الذاتيين النسبيين أو الحسن والقبح العقليين الفعليين . الأولى تثبت الوجود الموضوعي للشر والثانية تثبت الوجود الذاتي الحسي له ، والثالثة تجعله أقرب إلى احكام العقل الثابتة والقيم المعيارية .

= ووجدان ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ الدر ص ١٤٨ - ١٥٠ ؛ الملل حـ ١ ص ١٢ ؛ الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ المواقف ص ٥١٥ - ٥٣٩ .

٢ - هل هما صفتان موضوعيتان للأفعال أم خارجيتان من الشرع وارادة الله ، الجوهرة ص ١١ - ١٢ .

٣ - الواجبات العقلية ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ لمع الأدلة ص ١٠٨ ؛ النظامية ص ٣٠ - ٤٠ ؛ الاقتصاد ص ٨٣ - ٨٤ ؛ الأصول ص ١٣٠ - ١٥٢ ؛ النهاية ص ٣٧٠ - ٣٩٦ ؛ المحيط ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ؛ المعالم ص ٧٢ - ٩٠ .

٤ - تنزيه الله عن فعل القبيح ، الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ الحصون ص ٢٩ - ٣٢ ؛ المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ الشرح ص ٢٩٩ - ٦٠٨ ؛ المحيط ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ؛ الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ المواقف ص ٥١٥ - ٥٣٩ ؛ التحقيق ص ١٤٩ - ١٥٢ .

٥ - الصلاح والأصلح ، الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ الحصون ص ٢٩ - ٣٢ ؛ الارشاد ص ٢٨٧ - ٣٠١ ؛ الفصل حـ٣ ص ١٢٠ - ١٣٦ ؛ الخريدة ص ٤٢ - ٤٤ ؛ الجوهرة ص ١١ - ١٢ .

٦ - العلة والغائية ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ الدر ص ١٤٨ - ١٥٠ ؛ المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ الارشاد ص ٢٠٥ ؛ النهاية ص ٣٩٧ - ٤١٦ ؛ الفصل حـ ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤ ؛ الغاية ص ٢٢٤ - ٢٤٥ ؛ الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ المواقف ص ٥١٥ - ٥٣٩ ؛ الوسيلة ص ٣٥ - ٤٤ .

٧ - الالام والعوض (للانسان وللبهائم) ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ الحصون ص ٢٩ - ٣٢ ؛ المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ؛ الشرح ص ٥٩٩ - ٦٠٨ ؛ المحيط ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ؛ الفصل حـ ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤ ؛ الطوالع ص ١٨٩ - ١٩٨ ؛ الجوهرة ص ١١ - ١٢ .

٨ - اللطف ، ومعه التوفيق والخذلان والهداية والضلال والطبع والختم والعصمة وهي مرتبطة بخلق الأفعال في أفعال الشعور الداخلية ، الحصون ص ٢٩ - ٣٢ ؛ الفصل حـ ٣ ص ١٢٠ - ١٣٦ ؛ الاقتصاد ص ٨٣ - ٨٤ ؛ الأصول ص ١٣٠ - ١٥٢ ؛ النهاية ص ٣٩٧ - ٤١٦ ؛ الشرح ص ٥٩٩ - ٦٠٨ ؛ المحيط ٢٢٩ ؛ الملل حـ ٤ ص ١٢ ؛ الفصل حـ ٣ ص ١٠٣ - ١٠٤ ؛ الكفاية ص ٦٥ - ٦٩ .

١ ـ النظرية الكونية :

وهي النظرية التي تثبت الحسن والقبح كموضوعات أو أشياء أو وقائع ، داخله في نسيج الكون سواء في الخلق أو في التكوين أو في المصير والتاريخ . وفي هذه الحالة يكون الحسن والقبح العقليان هما الخير والشر الكونيان على ما هو معروف في الديانات الشرقية القديمة خاصة المانوية وكما نقل الحكماء أو المتكلمين المتفلسفين . فالخير والشر مطلقان ، كائنان ماديان في الوجود . هناك خير مطلق وشر مطلق، وخير وشر ممتزجان. الخير المطلق هو العقل ذاته والشر المطلق فوضى العقل ، الصراع بين العلم والجهل، بين الفضيلة والرذيلة. ولما كان العقل الانساني يتوق الى الخير المحض ويتصل به وتنتهي النظرية الكونية في الحسن والقبح إلى نظرية إشراقية في المعرفة. كما تنتهي إلى نظرية في الفضائل تعطي الأولوية للفضائل النظرية على الفضائل العملية. وقد يتشخص الخير والشر في الكون في الثقافة الدينية فيصبح الخير المحض ملاكاً والشر المحض شيطاناً. وفي حال الامتزاج قد يكون الخير أكثر والشر أقل كما هو الحال في الكون، وفي الحال الغالبة. ولا توجد حالات في الكون يكون الشر فيها أكثر والخير أقل ،فهذه نظرة تشاؤمية تجعل الشر أساس الخير كما هو الحال في عقيدة الخطيئة الأولى في النصرانية . ولا توجد حالة أخرى في الكون يتساوى فيها الخير والشر فهذه هي المانوية وفرق الثنوية . ولا تختلف نظرية العقول العشرة ومراتب الكون عند الحكماء وتقابلها مع درجات المعرفة ومراتب الفضيلة ومراتب السعادة والشقاء في المعاد ولكنها أدخل في علوم الحكمة ، بعد أن انتشرت في علم أصول الدين عند المتأخرين(١٩) . وقد يتخصص الكون ويصبح عالم الأفلاك وقسمة العالم الى عالم سفلي تحت أثر الكواكب وعالم علوي ، عالم مادي وآخر روحاني مدبر الكواكب ، وأن لحركاتها آثاراً في العالم من سعد ونحس ، وخير وشر ، وحسن وقبح في الخلق ، يستطيع كل ذي عقل سليم ادراكها . فالبشر متساوون في العقل

---

(١٩) النهاية ص ٢٦٠ - ٢٦٣ ، ص ٣٧٧ ، ص ٣٩٢ - ٢٩٣ ؛ المواقف ص ٣٢٣ ؛ الطوالع ص ١٩٣ ؛ المطالع ص ١٩٥

دون ما حاجة الى شارع متحكم في العقول[٢٠] . ثم زادت التناسخية على الصابئة درجة أكثر في التخصيص بالتركيز على النوع الانساني وحده ، صاحب الأفعال الاختيارية والنطق والعقل في العلوم ، والقدرة على الارتفاع عن الدرجة الحيوانية الى الدرجة الانسانية أو إلى الملكية أو إلى النبوة . ويكون الارتفاع والهبوط نتيجة أو جزاء لأفعاله . ليس الحسن والقبح من الشرع ولا من العقل بل من الصور الحيوانية أو الانسانية التي تتراءى للانسان ، ولا شيء يحدث من ثواب وعقاب خارج العالم .

والحقيقة أن هذه النظرية انما ترمز على نحو كوني حسي اسطوري الى عدة حقائق . فالخير والشر بعدان للوجود . وهما في حقيقة الأمر اسقاط لأحكام الأفعال الخمسة في علم أصول الدين على الوجود فالحسن والقبح في الأفعال وليس في الموجودات . وإن موضوعية القيم التي تركز عليها النظرية لا تعني بالضرورة وجوداً شيئياً. فالوجود قد يكون شعورياً كمعانٍ مستقلة ومناطق وجود في الشعور. أما تشخيص القيم فإنه يحدث نتيجة الفكر الأسطوري الذي يمتزج فيه العقل بالاشراق ، والفلسفة بالتصوف كما هو الحال في الفلسفة الاشراقية . والشيطان تجسيم للشر وصورة فنية له تشير الى القبح كصفة للفعل أو كوضع اجتماعي . فالشر لا صانع له بل هو بناء اجتماعي أو فعل في موقف انساني دون ما حاجة الى ارجاع ظواهر الوجود الى علة خارجية[٢١] . وإن اثبات الوجود الموضوعي للخير حق ولكن الخطأ في إثبات الوجود الموضوعي للشر. ولا يعني ذلك اثبات وجودين ،وجود الأشياء ووجود الخير بل هو وجود واحد لأن الخير طبيعة الأشياء والشر طارىء عليه ، والحس هو الأصل والقبح غياب له أو إحدى درجاته . أن اثبات خير شيئي يتضمن اثبات شر شيئي في حين أن الشر لا وجود له في العالم أو في الشعور لأن الشر ليس معنى بل هو غياب معنى ، ليس وجوداً بل عدم . واثبات خير وشر شيئين ممتزجين

---

(٢٠) هذا هو موقف الصابئة ، النهاية ص ٣٧٧ ـ ٣٧٨ ، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥ ؛ الغاية ص ٢٣٢ .

(٢١) يتهم الأشاعرة القدرية بأنهم زعموا أن الله يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر ، الابانة ص ٧ .

يخرج الحكم القيمي من الأفعال الى الأشياء أي أنه يقوم على خلط بين عالم الانسان وعالم الأشياء، وتشخيص للطبيعة على مستوى القيم أو تشخيص للقيم في الطبيعة. كما أن موضوعية القيم تنفي ذاتيتها الخالصة وكأن الانسان خارج اللعبة وأن الخير والشر كونيان غير ذاتيين، يظهران في وجود الانسان كظواهر كونية وليس كأفعال انسانية نتيجة لحرية الانسان واختياره وبناء على عقله وقدرته على التمييز، كما أن موضوعية القيم ليست نتيجة لأثر الكواكب العلوية على الكوكب السفلي وهو الأرض. فالأفلاك موضوع لدراسة علم الفلك. وكل ما يقال عن أثرها في الأرض ما هو إلا تشخيص لها. فالأعلى يحكم الأدنى. والحقيقة أنه على الأرض يسود الفعل الحر، ويقرر الانسان مصيره. ولا مكان فيها للحظ أو النحس. الحظ وقوع نتيجة غير متوقعة يرضى عنها الانسان لفعل حر، والنحس حدوث نتيجة لفعل حر لا يرضى عنها الانسان. ان النظرية الكونية سواء عند الفلاسفة أو الصابئة أو التناسخية نظرية غيبية تقوم على الايمان بالغيبيات، لا يساندها عقل ولا يؤيدها برهان، ولا تنتج عن ممارسة الحرية الانسانية. كما لا تعني موضوعية القيم حصول أفعال في الانسان ليس هو صاحبها كما هو الحال في نظرية التناسخ. فإذا كانت القيم تفعل فيه فذلك اسقاط للحرية أو تنكر لها. الحسن والقبح حكمان للأفعال التي يأتي بها الانسان ممارساً لحريته معتمداً على عقله وتمييزه.

وفي الوقت نفسه لا يعني اثبات صفات موضوعية وقيم مستقلة وجود مثل أفلاطونية يتأملها العقل ويبغيها الروح وينسقها الفكر بل هي معانٍ مستقلة في الشعور وبواعث على السلوك وأنظمة مثالية للعالم يتحقق فيها نظام الطبيعة الانساني في كماله. ولما كانت القيم نظريات سلوك وتوجيهات فعل فهي ليست للتأمل والتعبد لكائنات مشخصة قيمتها ليست في معرفتها بل في تحقيقها. ان اثبات صفة موضوعية لا تعني انحراف الذات في تأملها بل تعني تمثل الجماعة لها. والوجود الموضوعي للقيم ليس من أجل تمتع الفرد بها تمتعاً فردياً وتلذذاً شخصياً بل من أجل تحقيق الجماعة لها. بل ان هذا التمتع الفردي تطهر وانعزال وتصوف واشراق. فجماعية القيم امتداد وانتشار وتحقق ثان لفرديتها. ان حركة القيم ليست حركة رأسية من

أسفل الى أعلى ، في التعبد والتأمل حتى تحدث حركة مقابلة من أعلى الى أسفل في الاشراق والرؤ ية ولكنها حركة أفقية من الأمام الى الخلف في التأخر أو من الخلف الى الأمام في التقدم .

٢ ـ النظرية الحسية .

وهي النظرية النسبية الذاتية على عكس النظرية السابقة والتي تجعل الحسن والقبح هما اللذيذ والمؤلم والنافع والضار وهي النظرية النفعية الحسية . فعلى مستوى الحس يكون الحسن هو اللذيذ والقبح هو المؤلم . وعلى مستوى النفع يكون الحسن هو النافع والقبيح هو الضار ، وقد يعبر عن ذلك بالمصلحة والمفسدة ، فالحسن هو المصلحة والقبح هو المفسدة. وقد يتحدد الحسن والقبح بمدى ملائمة الغرض ومنافرته . فما اتفق مع الغرض يكون هو الحسن وما نافره يكون هو القبيح[٢٢] . وبطبيعة الحال لا يوصف فعل الله بالحسن والقبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض وأنه لا تجري عليه الملائمة والمنافرة وبالتالي فهي صفات للأفعال الانسانية . ويدل ذلك على ضرورة إثبات الحرية قبل العقل، والاختيار قبل الحسن والقبح . وهي النظرية نفسها التي سادت في كبرى الحركات الاصلاحية الحديثة مع تأسيسها على العقل والبداهة والوجدان، بالاضافة الى الجمع بين القيم الثلاث الحق والخير والجمال . فالحسن هو الجميل والنافع والخير، والقبيح هو القبيح والضار والشرير . وهذا هو الذي يميز بين الانسان والحيوان[٢٣] . الحسن

(٢٢) ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضاً عقلي ويختلف الاعتبار. فإن قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافقة لغرضهم فقد قام بما هو مفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم، الدر، ص ١٤٩ ؛ الحسن والقبح ويراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته، الملل ص ١٤٠ ـ ١٥٠ ؛ التحقيق ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ؛ حاشية الكلنبوي ص ٢١٠ ـ ٢١١ ؛ الاقتصاد ص ٨٥ ـ ٨٦ ؛ وهو معنى عقلي ؛ المحصل ص ٨٥ ـ ٨٦ ؛ المواقف ص ٣٢٤ ؛ وتوجد المعاني الثلاث في شرح الدواني ص ٢٠٩ ـ ٢٢٦ ؛ الطوالع ، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

(٢٣) حسن الأفعال وقبحها ، جمال المعقولات وقبحها ، الحسن والقبح يعني اللذيذ والضار والمؤلم ، الحسن واللذيذ المستقبح في نظر العقل ، تميز العقل بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ، معرفة واجب الوجود وصفاته الكمالية بالعقل وحاجات الانسان ومخاوفه وقواه الثلاث ، اعتدال الذاكرة

والقبح خبرتان حسيتان وعقليتان معاً . هناك الحسن والقبح الحسيان في الجمال وفي الطبيعة ، والحسن والقبح المعنويان في السلوك والعلاقات الانسانية . وتتراوح مراتب الحسن والقبح .فالحسن الحسي قد يكون قبحاً معنوياً مثل الافراط في الطعام والحسن المعنوي قد يكون قبحاً حسياً مثل مشاق العمل . ينطبق الحسن والقبح على الأفعال كما ينطبقان على الأشياء . فان كان الحسن والقبح هما اللذيذ والمؤلم أو النافع والضار فهما احساسان بديهيان يشارك فيهما كل موجود حي يتميز بهما الانسان عن الحيوان خاصة قوة الوجدان ومرتبة الجمال والقبح . لقد عرف العقل البشري هذا التمييز بين الضار والنافع ، بين الشر والخير ، بين الرذيلة والفضيلة ، وهو تمييز يقوم النظر به نظراً للتفاوت الفكري بين العقول . بهما شقاء الانسان وسعادته ، وقام عليهما العمران البشري .

ويمتاز هذا التعريف بأنه مادي حسي قريب يجعل الحسن والقبح قريبين من الأفعال وواقعين في الحياة المادية بعيداً عن الصورية والشرعية والقانونية وعلى عكس النظريات الكونية الأسطورية . كما أنه تعريف غائي نظراً لأن الملائمة والمنافرة طبقاً للغاية . فالفعل المحايد فعل عابث ، خال من الغاية . بل انه لا يسمى فعل لأن الفعل هو بالضرورة الفعل الغائي . وهو تعريف انساني خالص يجعل الحسن والقبح انسانيين ، لا يصفان أفعال الله أو أفعال الجمادات بل أفعال الانسان(٢٤) .

= والمخيلة والمفكرة وانحرافها ، تفاوت عقول الناس وما لا تصل اليه وما اتفقت عليه ، افساد الوثنية عقول الناس وعجزها عن معرفة الله والحياة والآخرة ، تفاوت العقول وحاجتها الى هدي النبوة ، والنبوة وتحديدها للعقائد والجزاء وأنواع الأعمال وذلك المعين هو النبي ، الرسالة ص ٦٦ ـ ٨٢ وواضح من هذه العناصر تعريف محمد عبده للحسن والقبح طبقاً للتعريف الأشعري القديم أي النظرية الحسية مع تأسيسها على العقل اعتزالاً وعلى الوجدان معاصرة . وواضح أيضاً تداخل الموضوع مع النبوة . انظر أيضاً الفصل التاسع تطور الوحي .

(٢٤) يعتبر الآمدي ذلك من عيوب التعريف ، ويطبق الغرض على الله إذ أنه يستحيل أن يعقل الله الغرض وبالتالي يفعله المعبود. اما بالنسبة لأن كونه أولى من لا كونه مما يوجب افتقار الله اليه أو بالنسبة الى أن لا كونه أولى من كونه أو متساويان وهو نفي للغائية . كما أن جعل الغاية والغرض انساني يضع سؤالاً عن الغاية من الجمادات والعناصر والمعدنيات وهي لا تشعر بلذة أو ألم أو صلاح أو مفسدة . وأما فائدة للحيوان أو تكليف الانسان بما يجد فيه من الآلام . الغاية ص =

ولكن عيوب هذا التعريف أكثر . فهو تعريف فردي يجعل الفرد هو مدرك الحسن والقبح دون الجماعة في حين أن الحسن والقبح ادراك جماعي ووجود في التاريخ . يوقع هذا التعريف في الفردية، وليس القبح الفردي قبحاً عينياً. ثم يحدث بعد ذلك خطأ في التعميم والانتقال من الفردي الى العام ومن الجزء الى الكل بل ان الفرد ذاته قد يتغير من حال الى حال طبقاً لأحواله النفسية ويغير احتياجاته ومصالحه وأهدافه طبقاً لمراحل عمره وأوضاعه الاجتماعية . بل وتتغير طبقاً لادراك الفرد من حين الى حين وانتقال الاحكام من الغموض الى الوضوح، ومن الخفاء الى الجلاء أو العكس(٢٥) . وهو تعريف نسبي وذلك لأن الملاءمة والمنافرة تختلف باختلاف الأفراد والجماعات والعصور والأمكنة وليس لهما أساس موضوعي شامل . كما أن الغاية هي الوجود والطبيعة والتاريخ ولا تأتي فقط من نسبية الأهواء والانفعالات والمصالح . هي أقرب الى المبادىء العامة والغايات القصوى . وهي تعريف مادي يقصر الحسن والقبح على اللذيذ والمؤلم وعلى الضار والنافع وعلى المصلحة والمفسدة وعلى الملائم والمنافر دون أن يكون له أساس عقلي . فالغرض ليس بالضرورة الغرض المادي المباشر بل قد يكون تحقيق الغاية والرسالة في الحياة . وقد دعا ذلك احدى الحركات الاصلاحية الى تأسيس التعريف القديم على العقل حتى يكون أكثر تأسيساً وثباتاً وشمولاً . ولا تنقسم الغاية الى دنيا وآخرة .

= ٢٢٦ - ٢٢٧ ؛ الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل ، وأما في حق الله فهو غير ثابت . ويعطي الرازي لذلك حجتين أ - اللذة والسرور ببداهة العقل والألم والغم بالفطرة ب - حتى الحسن والقبح الشرعيان يقومان على الثواب والعقاب وهما بالعقل ، معالم ص ٨٣ - ٨٥ .

(٢٥) يعتبر الغزالي ذلك أولى غلطات الوهم . فإن الانسان قد يطلق القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير . فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحضر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح . وقد يقول أنه قبيح في عينه وسببه أنه قبيح في حقه بمعنى أنه مخالف في نفسه فيضيع القبح الى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق . فهو مصيب في أصل الاستقباح ولكنه مخطىء في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبيح الى ذات الشيء ومنشأه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض أحوال نفسه فإنه قد يستحسن في بعض أحواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقاً لغرضه ، الاقتصاد ص ٨٦ - ٨٧ ، غاية ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

الغاية واحدة تهدف الى الحفاظ على الوجود الانساني الذي هو وجود مستمر من خلال الأفراد . الحياة واحدة والغاية واحدة . ولا يوجد في التعريف ترتيب للغايات أو سلم للقيم . إذ تترتب الغايات بين ما هو قصير المدى وما هو بعيد المدى أو بين أغراض محددة وأغراض شاملة أو أغراض خاصة وأغراض عامة . وهو تعريف ذاتي غير موضوعي يقضي على موضوعية الصفات ووجودها في الأشياء ، ويبرر غضب الناس إن لم يوافق الفعل أغراضهم . والصفات العينية ليست فقط صفات نفسية بل هي صفات طبيعية للأشياء وتعبر عن أوضاع اجتماعية . وهي أيضاً صفات للأفعال ليست قائمة على الوهم والارتباطات الشرطية بل تحددها الغايات وتؤسسها الطبيعة . فموضوعيتها مؤسسة بالعقل والغاية والطبيعة ، في الذهن الانساني وفي ميدان القيم وفي عالم الطبيعة[٢٦] . وان الرجوع الى الطبع كمحل للصفات الذاتية للأفعال لا يعني اسقاطها على الطبيعة الخارجية وأنها وجود ذاتي خالص. فللصفات وجود موضوعي من طبيعة الانسان. وطبيعة الانسان ليست ذاتية فحسب بل هي حقيقة الوجود . والصفات النفسية وإن كانت كذلك فإنها لا تنشأ من التكوين البدني للجسم والاثارة الحسية واختلال النسب في مكونات الدم وزيادة طراوة الدماغ بل هي صفات شعورية تجاوز الوهم ولها استقلال موضوعي بحكم الفطرة والطبع والعقل والقيمة . إذ يتضمن الموقف الخلقي الباعث والحكم والواقعة الخاصة والنتيجة . وهذا كله لا يعني غياب صفة الموضوعية للفعل و البناء الموضوعي للواقعة الخلقية . وهو تعريف لا عقلي ليس له أي مقياس آخر شامل وعام . فالصفات النفسية ليست وهماً أو خيالاً وإنما هي قائمة على الترابط الشرطي وتداعي المعاني وهي أيضاً ماهيات مستقلة في الشعور. ويغفل قيماً أخرى مثل التضحية والايثار القائمة على قبول التكليف بأفعال تجر الآلام والمتاعب والمشاق والأوجاع عن رضى . فالاتفاق مع الغاية قد يسبب المضرة الوقتية ، ومن هنا كانت ضرورة سلم القيم . قد يجعل هذا التعريف الانسان يكفر إذا ما أدى

(٢٦) هذا هو الانتقاد الذي يوجهه الغزالي بالتفرقة بين المقارنة الذاتية والارتباط الموضوعي ، الاقتصاد ص ٨٧ - ٨٨ .

الفعل الشرعي الى عدم اتفاق مع الغرض . فالنافع والضار أحد أوجه الحسن والقبح ولكنهما ليسا مساويين للحسن والقبيح . ولم يحدث استقرار كامل للعادات والقوانين حتى يمكن اصدار الأحكام العامة على الحسن والقبح والملاءمة والمنافرة . فقد تنقضها بعض الوقائع حتى ولو كانت واقعة جزئية واحدة . وماذا عن الحكمة الالهية ، وهي الغائية في الطبيعة ، والعلم المسبق والارادة المسبقة التي تشملهما الحكمة ويظهران في قوانين الطبيعة الثابتة ، الحكمة التي تجعل الحسن والقبح أقل مباشرة وأبعد نظراً من الملاءمة والمنافرة للغرض ؟ ويضع هذا التعريف الحسن والقبح متقابلين، ويثبت وجود كل منهما على المستوى نفسه في حين أن القبح ليس ما يقابل الحسن . هذا تعريف بالضد ، ولكن القبح أصلاً لا وجود له . فالقبيح درجة من درجات الحسن أو هو غياب مؤقت للحسن أو هو وجهة نظر فردية خالصة قائمة على الهوى أو الغرض أو المصلحة . ليس القبيح أعم من الحسن ، وليس الحسن أخص من القبيح لأن الحسن هو الأساس والقبيح هو الاستثناء . والأخطر من ذلك هو نسبة الشر الى غير مصدره مثل الدهر أو الفلك، وبالتالي اللحاق ببعض الجوانب الأسطورية في النظرية الكونية، مع أن الشر مصدره اجتماعي . يغفل التعريف الأوضاع الاجتماعية ، وأن الحسن والقبح مشروطان بالاستعمال الاجتماعي وبالاتفاقات والمواضعات(٢٧) . تنشأ القيمة في المجتمع ، وتُلقّن في مناهج التربية ومع ذلك تظل الصفات النفسية للأفعال وإن كانت

---

(٢٧) معظم هذه الانتقادات ضد دفاع الغزالي عن النظرية الحسية . والعجيب أنه يقر بعضها مثل الاساس الاجتماعي للحسن والقبح إذ يقول « ان ما هو مخالف للأغراض حتى جميع الأحوال إلا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الأحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وأن قبحه لأنه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد . وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال ولكن لو دفعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه باستقباحه وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه الكذب قبيح في نفسه ، وأنه لا ينبغي أن يكذب فقط فهو قبيح ولكن بشرط الملازمة في أكثر الأوقات وانما يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً» ، الاقتصاد ص ٨٧ .

مكتسبة من التجارب في نشأتها، وينقصها العموم، مستقلة بذاتها، يمكن للعقل إدراك عمومها وشمولها . ان الصفات الموضوعية للأشياء أو الذاتية للأفعال لا تاتي من التقليد أو التعصب أو الهوى أو التحزب أو التحيز بل هي صفات تأتي من الغايات وتنبع من طبيعة الانسان الأولى(٢٨) . وقد يكون الهدف من النظرية الحسية توجيه وعي الناس نحو الحسن المباشر دون الذهاب الى ما وراء ذلك من غايات بعيدة يدركها العقل وتتجاوز اللذة والألم والنفع والضرر كحاجات للبدن .

٣ ـ النظرية العقلية

وتمثل رد فعل طبيعي على النظرتين السابقتين الكونية الأسطورية، والحسية النفعية المباشرة، تجعل الحسن والقبح عقليين إما تعبيراً عن الكمال والنقص النظري العام أو كأحكام للأفعال. فقد يكون الحسن والقبح تعبيراً عن صفتي الكمال والنقص . فالعلم حسن والجهل قبيح . ولا نزاع في أن العقل يدركه بصرف النظر عن الملاءمة والمنافرة والمدح والذم . فهي صفات حقيقية وليست اضافية وبالتالي فهي كذلك عند جميع العقول ولا تختلف بالنسبة الى الأشخاص على عكس الملاءمة والمنافرة التي تختلف بالنسبة للأفراد وبالنسبة الى المدح والذم اللذين يختلفان بالنسبة إلى الشرائع . فكمال الطبيعة أو نقصها نتيجة للفعل الانساني الايجابي أو السلبي وليس كمالاً أو نقصاً مباشراً . والطبيعة الانسانية قادرة على مثل هذا الكمال(٢٩) . وهو تعريف أقرب الى العقل ولكنه يظل عاماً دون تفصيل في السلوك البشري وأنواع الأحكام للأفعال والتروك على حد سواء . كما أن الأحكام تنقصه ، أحكام المدح والذم أي قيمة الأفعال الذاتية في السلوك البشري .

---

(٢٨) يكشف الغزالي عن دور التعصب للمذاهب ولأدلتها في قبول أو رفض الآراء، يتعصب المعتزلي لمذهبه ضد الأشعري فلا يقبل فكرة حتى ولو كانت معقولة من المذهب المضاد والعكس صحيح ، الاقتصاد ص ٨٧ ـ ٨٨ .

(٢٩) صفة الكمال والنقص مثل العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع في أن مدركه العقل ، الدر ص ١٤٩ ؛ المحصل ص ١٤٠ ـ ١٥٠ ؛ التحقيق ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ؛ حاشية الكلنبوي ص ١٩٣ ـ ١٩٦ ، ص ٢١٠ ؛ وهو معنى عقلي ، المحصل ص ١٤٧ ؛ المواقف ص ٣٢٣ .

لذلك تبدو النظرية العقلية أكثر أحكاماً وتفصيلاً في الأحكام الخمسة في علم أصول الفقه . وهنا تبدو وحدة علم الأصول . فالحسن والقبح ما يتعلق بهما من مدح وثواب . وينطبق على الأفعال الشرعية الخمسة : الواجب ، والمندوب ، والمباح ، والمكروه ، والحرام (المحظور) . فالحسن هو الواجب والقبيح هو المحظور وهما القطبان اللذان يشملان المدح والذم عند الفعل أو الترك . لذلك ركزت عليهما النظرية العقلية دون المندوب والمباح والمكروه باعتبارها فرعية . فالمندوب فرع على الواجب ، والمكروه فرع على المحرم ، والمباح هو فرع على نفس الأصل[30] . فالفعل الانساني يتراوح بين الفعل والترك في موقف من المصلحة أو المفسدة . فما تركه مفسدة فهو الواجب وما فعله مفسدة فهو الحرام . وما تركه مصلحة فهو المكروه وما فعله مصلحة فهو المندوب . وما لا يدخل في الفعل أو الترك في المصلحة أو المفسدة فهو المباح . فالواجب فعل ترك وليس فعل اتيان لدرء المفاسد قبل أن يكون لجلب المصالح والحرام فعل اتيان وليس فعل ترك لجلب المصالح قبل أن يكون لدرء المفاسد ومن ثم يكون الترك أولى من الفعل ، ويكون الترك فعلاً أولى بالفعل من الفعل . والواجب والمندوب متقابلان في الترك والفعل وفي المفسدة والمصلحة لما كان الواجب تركه مفسدة والمندوب فعله مصلحة . كما أن المحروم والمكروه متقابلان أيضاً في الفعل والترك وفي المفسدة والمصلحة لما كان المحرم فعله مفسدة وكان المكروه تركه مصلحة . ويتفق الواجب والمكروه في أن كليهما ترك ولكن يختلفان في المفسدة والمصلحة ، فالواجب تركه مفسدة ، والمكروه

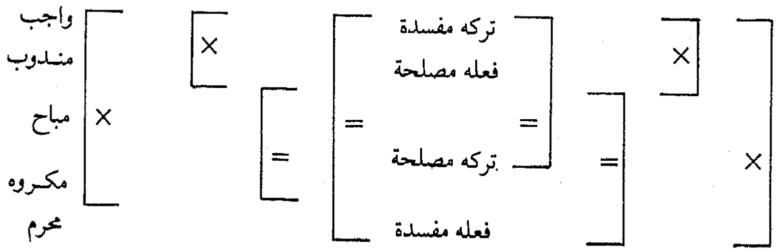
(٣٠) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً أو الذم والعقاب كذلك ، الدر ص ١٤٩ ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ التحقيق ص ١٤٢ - ١٤٣ ؛ حاشية الكلنبوي ص ٢١١ ؛ المحصل ص ١٤٧ ؛ وهذا محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي ، المواقف ص ٣٢٤ ؛ وهو موقف المعتزلة وعلماء الأصول بوجه عام . قال المعتزلة أن ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأحكام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام وإلا فإن اشتمل على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه وإلا فمباح . وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل . وأما على سبيل الاجمال فقيل بالحظر والإباحة والتوقف. دليل الحظر أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه فيحرم كما هو في الشاهد ، المواقف ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

تركه مصلحة . كما يتفق المندوب والمحرم في أن كليهما فعل ولكن يختلفان أيضاً في المصلحة والمفسدة ، فالمندوب فعله مصلحة والمحرم فعله مفسدة . أما المباح فهو خارج الفعل والترك كما أنه خارج المصلحة والمفسدة. هو الفعل الطبيعي الذي يعبر عن وجود الانسان في العالم خارج العقل وخارج الارادة باللجوء إلى الفطرة وبالعودة إلى الأشياء(٣١) .

أ ـ **بنية الأحكام الخمسة** . وتنطبق هذه الأحكام الخمسة على أفعال الانسان وليس على أفعال الله لأنها أحكام لأفعال القصد والارادة . وإن كان لا بد من وصف أفعال الله بالحسن والقبح فإن ذلك يكون نتيجة لاسقاط الانسان وصف أفعاله على غيره وليس لأنه يصح من الله أن تقع أفعال حسنة لها صفات زائدة على حسنها إلا العقاب ثم تكون في هذه الحالة تفضلاً ورحمة واحساناً وليس وجوباً فذلك أيضاً اسقاط مقلوب أي اسقاط أفعال الانسان على الله ثم قلبها بدلاً من أن تكون وجوباً ايجاباً أم سلباً تكون عطاء وكرماً . وكيف يكون الله لطيفاً بنفسه إن كان اللطف للغير؟ فإن لم تجز عليه الأفعال صلاحاً مثل النوافل فذاك أيضاً اثبات لوجوب الأفعال صلاحاً عند الانسان ثم نفيها عن الله كأحد مظاهر النقص مع أن أفعال الله اختيار لا وجوب أي أنها تشارك أفعال الانسان في حرية الاختيار ، وكأن الحرية اسقاط مقبول من الانسان على الله والوجوب اسقاط مقبول من الله على الانسان . ان موضوعات الفعل الارادي القصدي الذي يتصف بالحسن والقبح وأنواع الأفعال المستقبلة لأحكام الوجوب والندب والاباحة كلها أحكام للفعل

---

(٣١) يمكن رؤية التقابل والتوازي في الأحكام الخمسة في الفعل والترك أو في المصلحة والمفسدة على النحو الآتي



الانسـاني وليست لأفعـال مـطلقـة للذات المشخص إلا بـالاسقـاط . فـإذا مـا أدى الاسقاط الى التشبيه تُرك الاسقاط واستعمل التنزيه المطلق بالفصل بين المستويين . فافعال الله لا يصح فيها وجوب أو الجاء أو ضرر أو نفع أو تستحق المـدح والذم أو تجوز عليه المشقة والنصب . ولا توصف أفعاله بأنها ندب . ولا يفعل القبيح بل لا يختار بين الحسن والقبيح . أفعاله تفضل ويدخل في ذلك بدايـة الخلق والتكليف . لا يجب عليـه إلا مـا أوجبـه بـالتكليف والتمكين والالـطاف والاستحقــاق والآلام والأعواض . والخلاف فقط في وجوب الأصلح ، وكأن وجـوب الأصلح وحده هـو الذي لا يتم الاسقاط فيـه من الانسان عـلى الله . ولا يجوز عليـه الترك لاستحـالة كونه قادراً بقدرة حالة في محل أو يتنابه العجز . كـل ذلك في الحقيقـة تنزيـه لله عن الوقوع في التشبيه بالانسان في الأفعال . ويكون في هذه الحالة كل خطاب الانسـان عن الله مجازاً مقلوباً. أحكام الأفعال إذن هي أحكام انسانية خالصـة تصف الأفعال وهي تتحقق وتتحول الى أبنية في الواقع ، وليس منهـا وصف لله سواء كـانت حسناً أم قبحاً . هي أفعال انسانية خالصة وليس منها لله شيء لطفاً أو صلاحاً . اللطف إن وقع فانه لتحبيب الأفعال الى النفس والصلاح أن يقع تحقيقاً لصلاح الانسـان . بـل ان الخلق ذاته انمـا هو لاثبـات أن الذات لا بـد لها من مـوضـوع يـدركـه وأن الموضوع لا بد له من ذات تدركـه وأن الحقيقة هي عـلاقة بـين الذات والمـوضوع . وان كان الموضوع ذاتاً تكون الحقيقة علاقة بين الذوات . والـواجب لا يثبت ابتداء إلا لعلة بمـا في ذلك التكليـف . فغـاية التكليف الفعـل والتحقيق وأداء الـرسـالـة وتحقيق المثال الى واقع ، والواقع الى مثال . والاثابة والتعويض كل ذلك داخـل في بنية الفعل الانساني الذي هـو مقدمـة لنتائـج ، والذي تتـداخل فيـه الأفعال سلباً وايجاباً طالما تتم في الزمان(٣٢) .

وكـل فعل حسن أو قبيـح ينقسم الى قسمين . فعـل يحسن لأمر يخصـه مثل

---

(٣٢) المغنى جـ ٩ ، التعديل والتجوير ص ٣٤ ـ ٣٨ ، ص ٧٥ ـ ٧٦ ؛ ووصفنا لهذه الأمور بأنها تفضل مجـاز ، الأصلح ص ١٢ ، ص ٥٣ ـ ٥٥ ؛ استـحقــاق الـذم ص ١٩٨ ، المحيط ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

الاحسـان وفعل يحسن لكـونه لـطفاً أو مؤدياً الى فعل حسن مثـل ذبح البهـائم . والقبيح أيضاً على ضربين . أحدهمـا يقبح لأمـر يخصه لا لتعلقـه بالغـير مثل كـون الـظلم ظلماً والكـذب كـذباً ، وارادة القبـح والجهـل وتكليف مـا لا يـطاق وكفـر النعمة ، والثاني لتعلقه بما يؤدي اليه مثل القبائح الشرعية التي تؤدي الى قبح عقلي أو الكف عن الواجبات . فكذلك الواجب باعتباره فعلاً حسناً ينقسم الى قسمين : واجب لأمـر يخصه مثـل شكر المنعم والانصـاف والتفـرقـة بـين المحسن والمسيء ، وواجب لأمر يتعلق به مثل الواجبات الشرعية وكونها مصلحة ولطفاً(٣٣) . فاللطف هو الذي يمنع أن يكون الفعل مصلحة للفرد ومفسدة لغيره وكأن اللطف هـو تبرير للشر ودعوة لقبوله ما دام الصلاح للفرد والفساد للغير ، قسمة غير عادلـة في أصل العدل ! يأخذ الانسان النصيب الأوفى ويطلب من الآخر الصبر والسلوان .

وقـد تكون القسمـة ثلاثيـة ، وبالتـالي تنقسم الواجبـات العقليـة الى ثـلاثـة أضرب : ما يجب لصفة تخصه مثل رد الوديعة وشكر النعمة ،وما يجب لكونه لطفاً في غيره كالنـظر في معرفـة الله والشرعيـات ، وما يجب من حيث كـونه تـركاً كـالقبيح وتحـرزاً من فعله ، وهو الـواجب عن طريق نفي الضـد ، فالتـرك فعل كـالفعل . وكذلك تنقسم القبائح الى ثلاثة أضرب : ما يقبح لصفة تخصه مثل كونه ظلماً وكذباً وعبثاً ، وما يقبح لكونه مفسدة في غيره ، وما يقبـح لأنه تـرك لواجب معـين ونـاف لوجوده ، فالترك أيضاً فعل(٣٤) . ولمـاذا لا ينقسم الترك أيضـاً في كلتا الحـالتين الى ترك لأمر يخصه والى ترك لأمر يخص الغير؟ إن مـا يهم في هذه القسمـة هو التفـرقة بين فعل الذات للذات ، وفعل الذات للغير . فـالحسن والقبح ليست فقط أفعـالاً فردية بل هي أيضاً أفعال اجتماعية .

ب ـ تعـريف الأحكام الخمسـة . الأحكام الخمسـة يمكن ادراكها بـالعقل. فبـالرغم من أن الـواجب والمحظور من وضـع الشرع إلا أن العقـل يمكن ادراكهما

---

(٣٣) التعديل والتجوير ص ٥٨ ؛ الأصلح ص ١٨ ـ ١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٤ .

(٣٤) الأصلح ص ١٥٤ ، ص ١٦١ .

كطرفين متقابلين بين الايجاب والسلب بل ان الأحكام المتوسطة اختياراً مثل المندوب والمكروه يمكن أيضاً معرفتها بالعقل كذلك دون أن تكون محظورة كلها أو مباحة كلها ودون أن تكون كلها على الاباحة أصلاً كالمباح . هناك فرق بين الوجوب والاستحالة والامكان . فالوجوب والاستحالة هما الواجب والمحرم، والامكان من طرف الوجوب هو المندوب ، والامكان من طرف الاستحالة هو المكروه . والمباح هو الفعل الطبيعي القائم على التوحيد بين شرعية الأشياء ووجودها دون حاجة الى حكم قيمة من خارج طبائع الأشياء(٣٥) .

والأحكام الشرعية الخمسة نموذج للأفعال الارادية القصدية بصرف النظر عن تعريفاتها المتعلقة باستحقاق الثواب والعقاب عند الفعل أو الترك في حالة الأمر أو النهي أو حتى في فعل المباح على ما هو معروف في علم أصول الفقه . فالحسن والقبح مقولتان للأفعال سواء كأفعال اختيارية أو كأفعال عاقلة . أما ما يترتب عليها من وعد وعيد فمكانها أمور المعاد وهو موضوع لاحق في علم أصول الدين يدخل في السمعيات ولا يدخل في العقليات(٣٦) . ولا تهم صيغة الأفعال هل هي الأمر أم لا ، فتلك بحوث لغوية تفيد في كيفية استنباط الأحكام من النصوص وليس في ممارسة الأفعال وإدراكها . ولا يهم أيضاً ما يعلم منها باضطرار أو باكتساب بل المهم كيفية ادراكها عقلاً . ولا يهم هل المباح داخل في التكليف مثل باقي الأفعال الارادية والقصدية إذ أنه فعل ارادي قصدي ولكنه طبيعي فطري بلا أمر أو نهي وجوباً أو امكاناً(٣٧) .

---

(٣٥) قال قوم : أفعال العقلاء في العقل ثلاثة أقسام : واجب ومحظور ومتوسط بينهما فما دل العقل على وجوبه لا يتغير ولا يتبدل كوجوب معرفة الله وتوحيده وصفاته ووجوب شكره على نعمه . وما دل العقل على حظره لا يتغير عن ذلك كتحريم الكفر والكفران بالنعم . واختلفوا فيما توسط . فمنهم من قال بالحظر ومنهم عيسى بن ابان وأبو هريرة . ومنهم من قال بالاباحة وهم أصحاب الرأي والبراهمة ، فالعقول طريق الى معرفة الواجب والمحظور ، الأصول ص ٢٥ - ٢٦ ؛ التعديل والتجوير ص ٥٨ ؛ الأصلح ص ١٨ -١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٤ ؛ وعند النجارية وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن ، الأشياء على الاباحة أصلاً ، الأصول ص ٢٥ - ٢٦ .

(٣٦) أنظر الفصل العاشر ، المعاد .

(٣٧) عند ابن الراوندي وطائفة من القدرية الأمر لم يرد إلا بالواجب أما النوافل فغير مأمور بها ؛ وعند=

والواجب عند القدماء ما يستحق المدح على فعله والذم على تركه . ويوصف بـأنه فـرض . ولا يختلف حده من جهـة العقل أو السمـع لأنهما طريقـان للعلم به وليس اختلافاً في حده . والعلم بالـواجب واجب كما أنـه علم بأن تـركه قبيـح لأن الـواجب هو مـا يكون تـركه مفسـدة على الأقـل عقلاً إن لم يكن أحيـاناً شـرعـاً . ويشترط أن يكون القادر على الترك والمتروك واحداً وأن يكون بينهما تضـاد وأن يحلا محل القدرة وأن يكـون الفعلان مبـاشرين غـير متولـدين[٣٨] . الواجب هـو الحسن والحسن هو الواجب[٣٩] . وينقسم الى مـا يخص المكلف وإلى ما يكـون حقاً لغيـره . وهو على ضربين حق الله مثـل شكر المنعم والثـاني حق العباد . شكـر المنعم معلوم عقـلاً . ودفع الضـرعن النفس والدين من الـواجبات العقليـة . لذلـك يلزم على العباد المصالح والالطاف[٤٠] . ويتم الواجب في الزمان . وفي الزمـان موسـع ومخير

معتزلة بغداد ، المباح أيضاً أمر ، الأصـول ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ ، ص ٢٠٨ ؛ الأصلح ص ١٥٠ ـ ١٥١ .

(٣٨) استحقاق الذم ص ١٩٤ ـ ١٩٧ ؛ الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف في حده لأن أكثر ما فيها أنهما طريقان للعلم بوجوبه فـاختلافهما لا يؤثر فيه وفي معناه . ان اضافة وجوب الواجب الى العقل لا يتغير معناه لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى في العقل أو الدال على وجوبه معلوم بالعقل وذلك لا يوجب مخالفة لما علم بالسمع وجوبه ، التعديل والتجويـر ص ٤٧ ؛ والتعريفـات التقليدية للأحكام الخمسـة عن طريق استحقـاق الثواب أو العقـاب عن الفعل أو الترك كالآتي : أ ـ الواجب ، ما يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه ؛ ب ـ المكروه ما يستحق الثـواب بفعله ولا يستحق العقاب بتركه ؛ حـ ـ المباح ما لا يستحق الثواب أو العقـاب بفعله أو بتركـه د ـ المكروه ، مـا لا يستحق العقاب بفعله ويستحق الثـواب بتركـه هـ ـ المحرم (المحـظور) ما يستحق العقـاب بفعله ويستحق الثواب بتركه ؛ الأصلح ص ٢٧ ، ص ٧٢ ؛ استحقاق الـذم ص ١٨٥ ـ ١٩٤ ؛ القول ص ٥٣ ؛ التعديـل والتجويـر ص ٨ ، ص ٤٣ ، ص ٤٦ ؛ وانظر رسـالتنا les Méthodes d'Exegèces pp.356-373 ؛ وقـد آثرنا في العـرض التـرتيب النـازل من الايجـاب الى السلب من الـواجب حتى المحرم وليس التـرتيب المتقابـل الواجب ثم المحـرم ، والمنـدوب ثم المكـروه وأخيـراً المباح .

(٣٩) ان الحسن لا ينفـك عن الوجوب في الواجبات الشرعيـة ، الوجـوب يتفرع عـلى الحسن فلا يكـون الواجب واجباً وقد يكون حسناً ، الشرح ص ٧١ ؛ من حق الـواجب أن يكون حسنـاً ، الأصلح ص ١٦ ـ ١٨ .

(٤٠) الأصلح ص ١٦١ ـ ١٧١ .

وفيه معين مضيق . الأول كقضاء الدين والثاني كرد الوديعة . الأول يستحق الذم عندما لا يفعل مقامه، والثاني يستحق الذم بعدم فعل بعينه . معرفة الله من الواجب الموسع المخير(٤١) . ليست القدرة على الواجب أو تركه تتعلق بتحريك الجسم ولكنها قدرة شاملة تضم الباعث والغاية والقصد والداعي بالاضافة الى القدرة البدنية والا فقد تحليل الفعل شموله ومستواه الانساني وأصبح فعلاً طبيعياً محضاً . فمن حق القادر أن يكون فاعلاً(٤٢) . ويصح أن يعلم المكلف بما لم يفعل وإن لم يحدث منه فعل ولا ترك، أي يظل الوجوب على مستوى المعرفة الخالصة علماً صحيحاً مثل العلم باستحقاق المدح عن الفعل والذم عند الترك مع زوال الموانع .

والمندوب هو الفعل الذي يقتضي حكماً بالمدح عند فعله، وبالتالي يكون حسناً ولا يقتضي حكماً بالذم عند تركه وبالتالي لا يكون قبيحا، المندوب هو الفعل الحسن عند الفعل وغير القبيح عند الترك . هو فعل تطوعي اختياري . لا يقال انه نعمة إلا إذا كان احساناً . وهي النوافل تسهيلاً لفعل الواجب(٤٣) .

والمباح هو الفعل الذي لا يقتضي المدح أو الذم عند الفعل أو الترك . ويوصف بالحسن وبالحق إذا كان المراد المذهب الصحيح والخبر الصادق والفكر الصائب . والفرق بين المباح والأحكام الشرعية الأربعة الأخرى هو أنه ليس به صفة زائدة يتعلق بها مدح أو ذم . هو فعل محايد يحتوي على صفة في ذاته لا في حكمه وكأن الفعل طبيعي خالص يكشف عن اتصال الانسان بالطبيعة بلا صفات أو أحكام ، ويكشف عن امكانية العيش على الفطرة كالانساني البدائي . وكل أفعال الاشتباه أصلها الاباحة ، الأفعال التي يجوز حسنها أو يجوز قبحها والتي ليس

---

(٤١) هذا عند المعتزلة ، الشرح ص ٤١ - ٤٣ ؛ التعديل والتجوير ص ٨ ، ص ٤٣ ؛ استحقاق الذم ص ٣٠٧ - ٣٠٨ ؛ عند ابي هاشم وجوب المعرفة أنها لطف في أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية .

(٤٢) استحقاق الذم ص ٢٠٠ - ٢٣٤ .

(٤٣) التعديل والتجوير ص ٧ - ٨ ، ٣٨ - ٣٩ ، ص ٥٨ .

لها حكم ، فالاشياء في الأصل على الاباحة ، والشعور على البراءة الأصلية(٤٤) .

والمكروه يقابل المندوب طبقاً للنسق وان لم يظهر في تحليلات المعتزلة ، وهو الفعل الذي يستحق المدح عند تركه ولا يستحق الذم عند فعله ، وهو أيضاً فعل تطوعي اختياري من حيث الترك .

والمحرم أو المحظور هو القبيح أو الضار مثل الكذب ، يستحق المدح لفعله والمدح لتركه . وتترادف الأسماء على القبيح فيقال المحظور والمحرم والباطل والفاسد والشر والخطأ والمعصية والمنهي عنه . والقبيح أدل على المحرم وبديل عنه على عكس الواجب الذي يجتمع فيه الشرع والعقل فيقال الواجب هو الحسن، في حين يقال القبيح هو المحرم وليس المحرم هو القبيح، أي البداية بالعقل نظراً للمعنى الناهي في المحرم . فالظلم قبيح لأنه يؤدي الى ضرر للغير . والضرر يقبح لكونه عبثاً وإن يكن ظلماً ، والظلم قبيح لأنه عبث . وقد يقبح الكلام لأنه عبث أو أمر بقبيح أو بما لا يطاق أو نهي عن حسن وعما يطاق . والأمر بما لا يطاق قبيح وكذلك الأمر بالقبيح . وتقبح الاعتقادات لأنها جهل ، ويقبح الظن لأنه عبث أو مفسدة ، ويقبح الاعتقاد لأنه تقليد ، ويقبح النظر لأنه عبث ومفسدة ، ويقبح تصرف العبد إذا كان ظلماً أو عبثاً أو مفسدة . ويقبح الكذب لأنه كذب والظلم لأنه ظلم والكفر بالنعمة لأنه كذلك،ويقبح تكليف ما لايطاق وإرادة القبح والجهل والأمر بالقبيح والعبث . وتقبح الارادة لكونها عبثاً ، ويقبح الندم إذا كان ندماً على حسن ، وتقبح الآلام لكونها ظلماً وعبثاً، ويقبح الغم لأنه كذلك،وتقبح الملذات إذا ما أدت الى ضرر أو دون استحقاق(٤٥) .

---

(٤٤) التعديل والتجوير ص ٧ ، ص ٣٢ ـ ٣٣ ؛ المحيط ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤ ؛ الأفعال على ضربين : أحدهما عند الاشتباه يجوز قبحه والآخر عند الاشتباه يعلم وجه حسنه لأن وجوه الحسن قد يخالف بعضها بعضاً فيحسن منه الاقدام . فما الأصل فيه الاباحة يدخل في هذا الباب . فأما أصل الحظر فهو من القديم الأول ، الأصلح ص ١٥٤ ـ ١٥٥ .

(٤٥) التعديل والتجوير ص ١٨ ، ص ٢٦ ، ص ٢٨ ـ ٣٠ ؛ الشرح ص ٤١ ؛ الأصلح ص ٢٤ ـ ٢٧ ، ص ١٥٥ ـ ١٥٩ ، ص ١٧٢ ؛ التحفة ص ١٤ ـ ١٥ ؛ حاشية الأمير ص ١٠٢ ؛ الدر ص ٦١ ـ ٦٣ .

ثالثاً : صفات الأفعال .

هل صفات الحسن والقبح التي تستوجب المدح والذم في الأحكام أم في الأفعال ؟ هل هي صفات خارجية تأتي من خارج الأفعال ومن مجرد الحكم عليها بالحسن والقبح أم هي صفات داخلية في طبيعة الأفعال تجعلها حسنة أو قبيحة ؟ هل هي صفات ذاتية ترتبط بالحاكم وبالحكم، أم هي صفات موضوعية ترتبط بالفاعل والمفعول ؟ ويمكن استعمال لغة التوحيد في الصلة بين الذات والصفات في وضع السؤال : هل الأفعال ليس لها صفات زائدة عليها تجعلها حسنة أم قبيحة أم أن لها صفات زائدة عليها تجعلها كذلك ؟ هل هناك صلة بين اثبات الصفات زائدة على الذات في التوحيد وانكارها زائدة على الأعمال في العدل كما هو الحال عند الأشاعرة ؟ وهل هناك صلة بين انكار الصفات زائدة على الذات في التوحيد واثباتها زائدة على الأفعال في العدل كما هو الحال عند المعتزلة ؟ هل ما وجب على الأشاعرة تصوره في التوحيد وضعوه في العدل وما وجب عليهم وضعه في العدل تصوروه في التوحيد ؟[٤٦]

ان الحسن والقبح صفة للأفعال الارادية القصدية ، الأفعال الشرعية وليست الأفعال اللاإرادية اللاقصدية ، أفعال الساهي والنائم . ولا يكفي تحديد الفعل بأنه الكائن بعد أن لم يكن لغياب عنصري الارادة والقصد . أما الفعل الطبيعي فهو بوجوده قصد الطبيعة وارادة الغاية . القصد ضروري لوجود الفعل وليس مجرد النفع والضرر بلا قصد . الحسن والقبح صفتان للأفعال الارادية الواعية العاقلة . والأفعال التي تتصف بالحسن أو القبح هي الأفعال الارادية الواعية ، والأفعال الارادية الواعية هي الأفعال التي تتعلق بها أحكام الحسن والقبح وهي الأحكام الشرعية .لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح كنتيجة بموضوع الحرية كمقدمة ، فلا حسن وقبح في الأفعال إلا بعد حرية الأفعال . وبالتالي كان القول بالجبر انكاراً

(٤٦) اختلف المتكلمون فيما يوصف به الشيء لنفسه لوصف أو لعلة ؛ وفي الطاعة حسنت لنفسها أو لعلة ؛ وهذا محل النزاع ، فهو عندنا شرعي (الأشاعرة) ، وعند المعتزلة عقلي ، المواقف ص ٣٢٤ ؛ حاشية الكلنبوي ص ١٩٦ ـ ١٩٧ ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

لحسن الأفعال وقبحها نظراً لوقوع الأفعال طبقاً لارادة الله وأمره دون أعمال العقل ودون ادراك لصفات الأفعال والتمييز بينها . لذلك يستحيل الحكم الخلقي في نظرية الجبر لعدم وجود معيار للحكم الذي لا يصدق إلا على الفعل الحر . يتطلب الحكم الخلقي التفرقة بين الذات الفاعلة والموقف حتى يكون الحاكم غير المحكوم ، والجبر يخلط بينهما . العلم والقصد شرطان لصحة الحكم(٤٧) . وإذا كانت الأفعال اما ملجأة بقوة الدواعي أو تكون مخلى بينها وبين فاعلها، فإنها في كلتا الحالتين تكون حسنة أو قبيحة . فالأفعال الملجأة بطبعها أفعال حسنة لأنها تعبر عن قوة الهدف وتمثل المبدأ . ولما كانت الطبيعة خيّرة فالأفعال الملجأة أفعال حسنة، والطبيعة هنا هي الطبيعة العاقلة وليست طبيعة الهوى(٤٨) . وليس السؤال عن صفات الأفعال هل هي خارجية من الأحكام أم داخلية في تكوين الأفعال سؤالاً عن الحسن والقبح عامة بل الحسن والقبح في الأفعال الشرعية . وهذا هو الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ، بين الاختيارين السابقين . ولا ينكر أحد إمكان معرفة الحسن والقبح في الأفعال عامة وإلا كان انكاراً للانسان ذاته وعقله البديهي ونوره الفطري . الفعل الحسن أو القبيح ليس فعلاً مطلقاً، ولا هو فعل جنس مطلق بل هو فعل يجمع بين الخاص والعام . هو فعل خاص لأنه موجود جزئي وليس عاماً لأن الصفات تختلف حسب الأفعال الجزئية . هو فعل عام لأن الأفعال الخاصة تجعلها صفات عامة هي

---

(٤٧) استحقاق الذم ص ٢٤٦ ـ ٢٥٠ ؛ بيان بطلان قول المجبرة الذين يقولون أن العقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحسن وان ذلك موقوف على الأمر والنهي . وليس لأحد أن يقول انه يحتاج الى السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبح ، الأصلح ص ١٥٢ ـ ١٥٣ إذا كان العبد مجبوراً في أفعاله لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً . وأيضاً فانه ينفي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف ما لا يطاق ، المواقف ص ٣٢٤ ؛ ذهب بعضهم الى أن الطاعة تكون طاعة لموافقة الأمر دون الارادة ، وهذا بين الفساد إذ أن المعتبر هو الارادة دون الأمر . لذلك قلنا أن المجبرة يلزمها أن تصف الكافر بأنه مطيع لله كالمؤمن ، يلزمها أنه قد فعل ما أراد الله . التعديل التجوير ص ٣٩ ـ ٤٠ ،ونثبت الكراهية القدر خيره وشره من الله ذاته أراد الكائنات كلها خيرها وشرها وخلق الموجودات كلها حسنها وقبحها ، الملل حـ ١ ص ٢١ .

(٤٨) التعديل والتجوير ص ٧ ؛ الأصلح ص ١٩ ـ ٢١ .

صفات الحسن والقبح . فالفعل لا يحسن أو يقبح لجنسه فقط ولا لعينه فقط بل لأنه فعل خاص وعام . ليس الحسن والقبح معاني مجردة يدركها الانسان لا في مكان ولا زمان ، وليسا أفعالاً ضرورية جزئية خالصة ولا يشاركان أفعالاً أخرى في زمان آخر ومكان آخر . الصفات العامة حالة في الأفعال الفردية . الحسن لذاته والقبح لذاته حامل للعام في الخاص وللشامل في الجزئي ، وللمعنى في الفعل ، وللصفة في الشيء . تشترك أعمال الظلم الفردية في الظلم كمعنى أو كصفة وكذلك تشترك أفعال العدل كصفة أو كمعنى . وبالتالي يمكن ادراج الأفعيال الحسنة والقبيحة تحت أجناسها وهي ليست كالأفعال الشرعية الخالصة التي هي أفعال خاصة طبقاً لقدرات الفرد وأحواله(٤٩) .

١ ـ هل يمكن انكار صفات الأفعال؟

إن إنكار صفات الأفعال من طبيعة الأفعال هو الحاق لها بأحكامها أي بارادة خارجية هي ارادة الحاكم . فاذا تغيرت الارادة تغيرت الصفة . الفعل الحسن هو مستحق المدح والفعل القبيح هو مستحق الذم ، فالأفعال تُعرف بأحكامها وليس بصفاتها(٥٠) . ومعظم الأدلة التي يقوم عليها هذا الرأي ضعيفة فلا يعني وقوع

(٤٩) التعديل والتجوير ص ٧٧ ـ ٧٩ ؛الأصلح ص ١٥٥ ، ص ١٥٩ ؛عند البلخي يقبح القبيح بصفة فيه وعند المعتزلة بجنسه نظراً لاختلاف الفعل الواحد مرة حسناً ومرة قبيحاً وبالتالي فلا بد من قانون عقلي عام، الشرح ص ٣١٠ ؛ مقالات حـ ٢ ص ٢١١ .

(٥٠) هذا هو موقف الأشاعرة . الطاعة طاعة لله لأنه أمر بها لا لنفسها .والمعصية سميت معصية لأنه كرهها ، مقالات حـ ٢ ص ٤١ ، ص ٤٣ ؛ لا حسن إلا ما حسنه وأمر به ولا قبيح إلا ما قبحه ونهى عنه ، ولا آمر فوقه . ليس في العقل تحريم شيء مما جاء فيه تحريم ولا ايجاب شيء مما جاء فيه ايجاب فبطل أن يرجح بما في العقل ، الفصل حـ ٣ ص ٧٦ ـ ٧٧ ؛ مذهب أهل الحق ان العقل لا يدل على شيء على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً . وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية . فمعنى الحسن ورد في الشرع بالثناء على فاعله ، ومعنى القبيح ما ورد بالشرع ذم فاعله . وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة الفعل . وليس الفعل على صفة ـــ

الأفعال اضطراراً أنها لا صفات لها من حسن أو قبح لأنها تصف الأفعال الاختيارية وليس الأفعال الاضطرارية سواء كان هذا الاضطرار بدنياً أو اجتماعياً، فحرية الأفعال شرط اتصافها بالحسن والقبح وان تفاوتت الصفات في الأفعال بين الخفة والثقل لا ينفي الصفات بل يثبت ارتباطها بالأفعال وبالقدرة عليها وفي دخولها فيما يطاق . كما أن تغير الفعل من حسن الى قبيح مثل القتل قد يكون ظلماً في حالة الاعتداء وعدلاً في حالة الدفاع عن النفس لا يعني انكار الحسن والقبح الذاتيين بل يعني أن الأفعال تتم في موقف وأن الصفة تكون في موقف ، وأن الأفعال تتحدد في موقف . لا يعني تغيير الأفعال انكار الصفات الذاتية بل تغير الظروف والقاعدة باقية . كما أن اختلاف الأفعال بين النية الأولى والارادة المسبقة وبين الأفعال بعد تحققها لا يرجع الى نفي الصفات بل الى المسافة بين النية والفعل ، بين القصد والمتحقق . فالأول أكثر رحابة وامكانية واتساعاً من الثانية. النية تحتوي على عدة احتمالات في حين أن التحقق لا يكون إلا احتمال واحد . كما أن اختلاف الحكم

= يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف به حقيقة . وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة . وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس العلم من العلم صفة، النهاية ص ٣٧ - ٣٧١ ؛ وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له وكذلك القول فيما يقبح . وقد عين في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس فاذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان الى جنس وصفة نفس فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله ، الارشاد ص ٢٥٨ ؛ وأما أهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال بل ان وصف الشيء يكون الشيء حسناً أو قبيحاً فليس إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه اياه بالاذن فيه أو القضاء بالثواب عليه والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية ومعان مفارقة من الأعراض بسبب الأغراض والتعلقات وذلك يختلف باختلاف النسب والاضافات . فالحسن إذن ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعاً أو ما تعلق به غرض ما عقلاً وكذا القبيح في مقابلته ، الغاية ص ٢٣٤ - ٢٣٥ ؛ قبح الكذب ليس بذاتي بل يحال بعارض أو على انه وإن كان ذاتياً لكن ارتكابه مع العفو أحسن ، حاشية الكلنبوي ص ٢٠٠ ؛ انظر أيضاً التعديل والتجوير ص ٥ - ٦ ؛ ٢٧ ؛ ص ١١ - ١٢ ؛ المحيط ٢٤٢ - ٢٤٣ ؛ وقد رفضت البكرية أيضاً الحسن والقبح العقليين؛ الغاية ص ٢٣٢ .

عن الواقع لا يعني نفي الصفات بل يعني فقط الصدق أو الكذب المنطقي بالمعنى التقليدي أي اتفاق الفكر مع الواقع أو المفهوم مع الماصدق . وقد يعني الصدق والكذب في الخبر ككل وليس في كل حرف أو في كل كلمة ، والصدق في الخبر مثل الصدق في المنطق يقوم أيضاً على التطابق بين الخبر في القضية وبين الواقعة كحادثة . ولا يتطلب وجود المعنى أن يكون قائماً بمعنى ، وهذا بثالث مما يلزم قيام المعنى بالمعنى إلى ما لا نهاية فذاك جدل يقوم على التسلسل الطولي واستحالته نظراً لضرورة وجود ما لا أول له، وما لا آخر له وهو فكر ديني لاهوتي مقلوب وليس حجة عقلية وفكراً منطقياً يقوم على بنية العقل ومنطق الفكر المستقل الدائري الذي لا يعتمد إلا على ذاته ، منطق خالص لا يحتاج الى وجود(٥١) .

والحقيقة ان انكار الصفات الموضوعية للأفعال يؤدي الى هدم العقل والشرع وانكار حرية الأفعال . فإذا نهى الله عن العدل والانصاف فإنه يكون قبيحاً وإذا أمر بالظلم والكذب فإنه يكون حسناً يكون هذا قلب للحقائق، وهدم للعقل وللمعرفة الانسانية . ان انكار موضوعية القيم والحاقها بارادة مشخصة وقوع في النسبية الانسانية المطلقة التي يدينها الوحي والتي تؤدي الى انكار القيم واستقلال القوانين وثبوتها ويؤدي الأمر كله الى تحكم الله في عالم نسبي ، يكون هو المسؤول عن نسبيته ، بتبعية العالم لارادته . كما أن اعتبار الوجود خال من القيمة لهو فصل للقيمة عن الوجود واعتبار الوجود مادياً صرفاً والقيمة من خارجه(٥٢) . ويظل عقل

---

(٥١) استدل الأشاعرة بأدلة شتى منها ما يستلزم أن الحسن والقبح ليسا ذات الفعل فقط ومنها ما يدل على أنهما ليسا ذاته ولا لجهة فيه، منها عقلي ومنها نقلي، التحقيق ص ٢٤٣ ؛ الدليل العقلي: لو كان الحسن والقبح لذات الفعل سواء كان مستنداً للذات أو لازمها لما تخلف عنها في شيء من الصور ضرورة، وهو باطل فقد يكون القتل ظلماً ويكون حسناً . كما أن فعل العباد اما اضطراري وإما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن أو قبح عقلاً ، المواقف ص ٣٢٥ ؛ وهناك حجج أربعة « مسالك ضعيفة » يذكرها الايجي وهي أ ـ من قال لأكذبن غداً وكذب في الغد فهو صادق ب ـ من قال زيد في الدار ولم يكن فقبح القول أما لذاته أو لعدم كونه في الدار ، والقسمان باطلان حـ ـ قبحه لكونه كذبا بان قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر د ـ لو قبح لوصف زائد وهذا الزائد لزم قيام المعنى بالمعنى ، المواقف ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦ .

(٥٢) ان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب خصوصاً على أصل المعتزلة فان جهة ـــ

الانسان قاصراً في حاجة الى وحي ليخبره عن الحسن والقبح دون ما اعتماد على العقل . ولما كان العقل أساس الشرع بطلت الشرائع . كما لا يكون الله حكيماً عاقلاً بل يخضع لمجرد ارادة هوائية انفعالية صرفة وهو ما يعني العبث . بل ويلزم اتصافه بالجهل لما كان الجهل ليس قبيحاً في ذاته ، مع أن وصفنا له بصفات الكمال انما لأن العلم والقدرة صفات حسنة في ذاتها[٥٣] . وقد سمى الحكيم حكيماً لاتصافه بالفضائل واجتنابه الرذائل . ولو تشبه الحاكم بالله وأخذ مكانه وتخفى وراءه وحكم باسمه ونفذ ارادته وكان خليفته كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة فتضيع الحقائق ، وتخضع لإرادات الحكام وقرارات الرؤساء . فالحسن ما يقرره الحاكم والناس وراءه ، والقبيح ما ينهي عنه الحاكم والمنظّرون يؤولون ويبررون[٥٤] . ونظراً لغياب الصفات الموضوعية للأفعال فقد يصبح الشيء حسناً وقبيحاً في الوقت نفسه يُؤمر به البعض ويُنهى عنه آخرون ، وبالتالي تبطل العلل والصفات ، وينتهي الحوار والاجماع ، ولا يتبقى إلا صراع الارادات المتنافرة والقوى المتصارعة ، فنعيش في عالم القوة وليس في عالم العقل . ويهدم الشرع إذ يمكن حينئذ أن يقوم على الجمع بين الصفات المتناقضة ، وأن يكون هذا الفعل حسناً وذاك الفعل قبيحاً بالرغم من اشتراكهما في الصفات نفسها أو أن يكون هذا الفعل حسناً وذاك الفعل الآخر حسناً أو هذا الفعل قبيحاً وذلك الفعل الآخر قبيحاً بالرغم من اختلافهما في الصفات . وإذا استحال ادراك صفات الأشياء ومعانيها فإنه يستحيل الاستدلال منها على الصانع . وان وجود شيء ليس بذي دلالة حاضرة لا يعني أنه خال من الدلالة في المستقبل فكل ما في هذا العالم للاعتبار ، في كل شيء آية ، ولكل شيء معنى ، ولا شيء بدون معنى وإلا كنا في عالم العبث

= الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء،والحسن والقبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود ، فالوجود من حيث هو موجود وليس بحسن ولا قبيح ، الملل حـ ١ ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

(٥٣) الغاية ص ٢٣٩ : الفصل حـ ٣ ص ٨٥ ـ ٨٦ .

(٥٤) فلو كان كذلك لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسناً ، وإذا نهى عن العدل والانصاف أن يكون قبيحاً وألا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل الله لأن العلل في ايجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين ، الشرح ص ٣١١ ـ ٣١٢ .

واللامعقول[٥٥] . فإن كان في انكار صفات الأفعال الذاتية قضاء على العقل وهدم للشرع فإن فيه أيضاً هـدماً للحـرية لما كان الفعـل إتفاقاً مـع الأمر دون الارادة ، وبالتالي يكون هدمـاً كلياً وشـاملاً لأصـل العدل بشقيـه ،الحريـة والعقل.إن انكـار موضوعية القيم واستقلال القوانين الخلقية لتضحية بالوضع الانساني في اثبات الحق الالهي على حساب الانسان ، فهي خيانة للانسـان وجنايـة عليه ، وتقـرب الى الله وزلفى اليه .

٢ ـ اثبات صفات الأفعال .

الحسن والقبح صفتان للأفعال وليسا مجرد أوامر ونواهي خـارجية تعبيـراً عن إرادة مطلقة ، يتغيـران بتغيرهـا . بل وكـل منهما صفـة مستقلة لا تتحدد إحـداهما بغياب الأخرى أو بالغلبة عليها[٥٦] . لا يعني الحسن مجرد غياب القبيح كما أن القبيح لا يعني مجرد غياب الحسن . الحسن حسن لصفة زائدة على الفعل ، والقبيح قبيح لصفة زائدة على الفعل. الحسن صفة زائدة، ولا يأتي تعريفه بالـرجوع الى أحكـامه بل الى الفعل ذاته . الأحكام تالية للصفات والصفات سابقة على الأحكام وأسـاس لها[٥٧] . الصفة الزائدة على وجود الفعل والتي يكون بها الفعل حسناً أو قبيحاً هي ما سماه الأصوليون العلة بأقسامهـا المختلفة ، المؤثـرة أو المناسبـة أو الملائمـة والتي حاولوا معرفتها بطرق استقصـاء العلة المعروفة في ابحـاث القياس والاجتهـاد ، هذه الصفات الزائدة ليست عقلية مجردة بل مواقف حسية كما هو الحال في العلل في علم الأصول . وتعليل الأحكـام ضروري لاكتشـاف الأساس الـواقعي للنص وبالتـالي يكون انكار صفات الأفعال انكاراً للتعليل وهدماً لعلم الأصول.وتوجد الصفة الزائدة

---

(٥٥) ومن عجائبهم أن الله لم يخلق شيئاً لا يعتبر به أحـد من المكلفين، فنقول لهم ما دليلكم عـلى هذا ؟ وقد علمنا بضرورة الحسن أن لله في قعو ر البحار وأعماق الأرض أشياء كثيرة لم يرها انسان قط ، الفصل حـ ٣ ص ٩٢ .

(٥٦) التعديل والتجوير ص ١١ ، ص ٧٠ ، ص ٨٠ ، المحيط ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ .

(٥٧) التعديل والتجوير ص ٣٠ ، ص ٧٠ ـ ٧٢ ؛ الأصلح ص ١٥٨ ، ص ١٧١ ـ ١٧٢ ؛

في الأفعال التي تستحق المدح أو الذم عند الفعل أو الترك مثل الواجب والمندوب والمكروه والمحرم . أما المباح فليس له صفة زائدة يتعلق بها حكم بل حكمه في وجوده وشرعيته في طبيعته . الصفات الزائدة في الأوامر والنواهي المطلقة مثل الواجب والمحرم أو الاختيارية ، المندوب والمكروه . أما المباح فحسنه في فعله لا في صفته ، في طبيعته لا في حكمه(٥٨) . والذي يميز بين الحسن والقبح ، وبين الواجب والمحرم هي الصفات الموضوعية الزائدة على وجود الأفعال ، وهما مستقلان عن المدح والذم والثواب والعقاب ، صفتان للأفعال بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج خارجة عن الفعل . ولا تعارض بين اثبات الصفات الموضوعية للأفعال وبين كونها حسية تقوم على جلب النفع ودفع الضرر . بل ان هذه الصفات الزائدة يمكن معرفتها عن طريق افادة النفع ودفع الضرر وتحقيق المصالح ودرأ المفاسد وتكليف ما يطاق . يختار الانسان اذن الحسن لذاته ويترك القبح لذاته لا جلباً لنفع أو دفعاً لمضرة وكذلك أفعال الله لأنه غني عن النفع والضرر.مع ذلك قد يحدث عن فعل الحسن جلب منافع وعن ترك القبح درأ مضار . وقد يحدث عن فعل الحسن درأ مضار وعن ترك القبيح جلب منافع فلا تعارض بين اثبات الصفات الموضوعية للأفعال ، الحسن لذاته والقبح لذاته، وكونها حسية مادية . المهم أن يكون النفع والضرر من الفعل ذاته وليس من ارادة خارجية ، وتكون مشروطة بالفعل وليس بارادة خارجية ،وتكون ثابتة ودائمة ثبات العقل ودوامه وليست متغيرة بتغير الارادة لا يحكمها قانون ولا تقوم على عقل . هناك إذن امكانية في التعريف العقلي للحسن والقبح لاثبات موضوعية الصفات دون الوقوع في الصورية

---

(٥٨) المحسنات العقلية على ضربين أ ـ ما لا صفة له زائدة على حسنة، وهو الذي يسمى مباحاً من حيث عرف فاعله أنه لا مضرة عليه في فعله، ولا في ألا يفعل ولا يستحق به المدح وما هذا حاله لا مدخل له في التكليف كما لا مدخل له في الواقع عن الساهي وعلى حد الالجاء ب ـ ما يختص بصفة زائدة على حسنه تقتضي دخوله في أن يستحق به المدح وهذا على ضربين ١ ـ يحصل كذلك لصفة تخصه كالاحسان والتفضل واجتلاب المنفعة ٢ ـ يسهل فعل غيره من الواجبات كالنوافل الشرعية ويدخل فيها النهي عن المنكر من جهة العقل ويدخل فيه مدح فعل الواجب ، الأصلح ص ١٧١ ـ ١٧٢ ؛ التعديل والتجوير ص ٥٢ ـ ٦٢ .

الفارغة . الملاءمة والمنافرة حسيتان ، والمدح والذم شرعيان في حين أن الكمال والنقص العقليين تدركهما كل العقول ويتسمان بالشمول ، والشمول يقتضي الموضوعية[٥٩] . الحسن والقبح إذن صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ومع ذلك قد يكونان كذلك لمعنى أو لعلة في الفعل نفسه وليس معنى أو علة خارجاً عنه زائداً عليه[٦٠] .فشمول العقل لا يقضي على بنية الفعل وتحققه في موقف. وجلب النافع

---

(٥٩) لو كان الحسن والقبح بالمعنى الأول صفة الكمال والنقص عند العقل لا في نفس الأمر لم يكن للاشاعرة اثبات شمول العلم الواجب بلزوم الجهل والنقص في نفس الأمر ولا للماتريدية اثبات امتناع التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل أو السفه ولا للمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص إذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصاً في نفس الأمر ، حاشية الكلنبوي ص ٢١٠ ؛ الشرح ص ٣٠٨ - ٣٠٩ .

(٦٠) عند أهل العدل الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح ، الملل حـ ١ ص ٦٤ ؛ نحن نعلم بالضرورة أن لنا محبوبا وأن لنا مبغوضا ثم أنه لا يجب أن يكون كل محبوب وانما كان محبوبا لافضائه الى شيء آخر وأن يكون كل مبغوض انما كان مبغوضا لافضائه الى شيء آخر وإلا لزم، أما الدور وأما التسلسل وهما باطلان فوجب القطع بوجود ما يكون محبوبا لذاته لا لغيره بوجود ما يكون مبغوضا لذاته فهو الألم والغم ودفع اللذة والسرور ، المعالم ص ٨٣ - ٨٥ ؛ في أن القبيح لا يجوز أن يقبح منا لأنا منهيون عنه أو تجاوزنا به ما حُد ورُسم لنا ، التعديل والتجوير ص ١٠٢ - ١٠٩ ؛ عند المعتزلة كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به وأنكروا الأعراض والصفات ، مقالات حـ ٢ ص ١٢ ؛ ما وُصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى كالقول سواد وبياض وكالقول في القديم انه قديم عالم . وقد يكون لعلة كالقول متحرك ساكن من غير أن تكون الحركة صفة له أو السكون . وثبتوا أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا عالم قادر ، فهي صفات أسماء وكالعقول يعلم ويقدر فهذه صفات لا أسماء وكالقول شيء فهذا اسم لا صفة ، وقد لا يوصف لا لنفسه ولا لعلة كقولنا محدث ، مقالات حـ ٢ ص ٤٣ ؛ وعند الاسكافي الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح قبيح لنفسه لا لعلة ، مقالات حـ ٢ ص ٤٣ ؛ كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به وأنكروا الأعراض والصفات ، ومن الناس من جعله قبيحاً لعينه وذاته ، الغاية ص ٢٣٢ ؛ معتقد المعتزلة أن الحسن والقبح للحسن والقبح صفات ذاتية ووافقهم على ذلك الفلاسفة ومنكرو النبوات ، الغاية ص ٢٣٣ ؛ وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به (الجبائي) ، فيقبح من الله كما يقبح منا وكذلك الحسن ثم ان منها ما يستبد العقل يدركه ضرورة كانقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم أو استدلالاً كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع . ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره كالبراهمة ومنها ما ليس كذلك

ودفـع الضار لا يقضي عـلى وجود الصفـات والمعاني المستقلة عن الأفعـال حتى يمكن تعميمها والمشاركة فيها . فالصفات الخلقيـة صفات مـوضوعيـة موجـودة في الأشياء وليست مجرد اسقاطات ذاتية تختلف باختلاف أحوال الفرد وثقافاتـه وعقائـده وقيمه وتربيته وظروفه وحياته . وهي ليست فردية فقط يمكن ادراكها بالعقـل بل هي أيضـاً اجتماعية يمكن ادراكها بالحس الاجتماعي المشترك . هي وصف للشيء وفي نفس الوقت بنية اجتماعية لـه ، صفة للفعـل ووضع اجتمـاعي كما هـو الحال في معـاني العدل أو الظلـم . ولا تختلف الصفـة عند الانسـان وعند الله ، فـالصفة واحـدة لا تتغير ، العدل عدل عند الله والانسان ، والظلم ظلم عند الانسان والله ، « مـا رآه المسلمـون حسن فهو عنـد الله حسن » على مـا هـو معـروف أيضـاً في علم أصـول الفقـه . لقد بلغت قمـة العقلانيـة في نظريـة الحسن والقبح العقليـين في اثبات أن الاشيـاء ذاتها ليست أشيـاء محضة بـل هي أشياء وقيم وأن حكم الـواقعة هـو ذاتـه حكم القيمـة . الواقعـة قيمة والقيمـة واقعة ، وكـلاهما مـوجـدان في الفعـل . في الحسن والقبـح . وفي الأخـلاق والجمـال يقـوم اعتبـار الصفـات في الأشيـاء عـلى افتراض التوحيد بين الذات والصفات فتكون الذات في هذه الحالـة هي الجوهـر . الشيء حسن لأن فيه صفات الحسن ، وقبيح لأن فيه صفات القبـح في حـين يقوم اعتبار الصفات خارجة على الأشياء عـلى افتراض الفصـل بين الـذات والصفات ، وأن الصفـات زائدة عـلى الذات وأنها من مصـدر آخر لجبـر الذات نفسها . وهنـاك

= كحسن صـوم آخر رمضـان وقبح صـوم أول شـوال ، الـطوالـع ص ١٩٥ ، المطالـع ص ١٩٥ - ١٩٦ ؛ الشرح ص ٣١٠ ؛ وقالت المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصـدق الضار وقبـح الكذب النافع مثلاً . وقد لا تدرك بالعقـل ولكن إذا ورد به الشـرع علم أن ثمة جهـة محسنة كـما في صوم آخـر يوم من رمضـان أو لقبحه كصـوم أول يوم من شـوال ثم اختلفوا : فـذهب الأوائل منهم الى اثبات صفة توجب ذلك مـطلقاً وأبـو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفـة في القبيح دون الحسن والجبائي الى نفيه نفياً مطلقاً . وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين القبيـح ما ليس للتمكن منه ومن العلم بما له أن يفعله ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله وأنه عـلى صفة تؤثـر في استحقاق الذم ، والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبيء عن اتضاح حال الغير، المواقف ص ٣٢٤ .

حجج عديدة لاثبات الصفات المستقلة للأفعال . فالنهي دلالة على القبح ، والقبح أصل النهي . يعطي النهي الادراك الحدسي ويعطي القبح الدليل العقلي . والحدس أيضاً قادر على ادراك القبح العقلي أحياناً لدى الشعور اليقظ وفي لحظات الصفاء[61] . ولا تتوقف معرفة الحسن والقبح معرفة حدسية على تصور العالم أو على الايمان بمبدأ عام وذلك لأنها معرفة واقعية قائمة على ادراك مباشر للأمور . وإن لم يتقدم العلم بالقبح على النهي لما كان هناك كمال للعقل ولما صح النظر والاستدلال . فمن كمال العقل العلم بالقبائح . ولو كان العلم بها عن طريق الأمر والنهي لتساوت في الخفاء والجلاء . وهي ليست كذلك مما يدل على أنها من ادراك العقل الذي يختلف الناس فيه بين الجلاء والخفاء .

ولا يعني شمول الحكم الخلقي تغييره حسب أوجه الأشياء أو وقوع في النسبة فالقبائح قبائح لأنها تقع على وجه . وليس الوجه مجرد وجهة نظر ذاتية في الشيء بل جانب من جوانبه . ان اختلاف الأحكام حسب الأوجه اختلاف وجودي وليس فقط معرفياً ، اختلاف موضوعي وليس فقط ذاتياً . ولا ترجع عمومية الحكم أو الوجود الموضوعي للصفات الى مبدأ عام خارجي أو إلى وجود مطلق بل هو اقتضاء انساني خالص يجعل الحكم الخلقي أو الوجود الموضوعي للصفات ممكناً ، وهو الواجب لصفة زائدة . وكذلك يحسن الحسن لوجه نفعاً بالنفس أو بالغير أو دفعاً لضرر بالنفس أو عن الغير أو أمراً بالحسن أو نهياً عن القبح أو ارادة للحسن وكراهة للقبح . وإذا اجتمع وجهان الحسن والقبح على فعل واحد ، فالحكم لوجه القبح تفادياً للشبهات أو لوجه الحسن فالأشياء في الأصل على الاباحة . وان كان ندباً فالحسن صفة زائدة تستحق الشكر ،وان كان كراهة فالقبح صفة زائدة تستحق الذم . أما الواجب فله وجه معقول يجب لأجله وهو واجب معياري لا زيادة فيه ولا نقصان أقرب الى الحكم الصوري ، وكذلك المحظور[62] .

(٦١) المحيط ص ٢٥٢ ـ ٢٥٤ ، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٣ .
(٦٢) في أن الواجب لا بد فيه من وجه معقول يجب لأجله ، الأصلح ص ٢٢ ـ٢٣ ؛ في أن الواجب في حقيقته لا يصح التزايد فيه ، الأصلح ص ٨ ـ ١٢ ، ص ٢٨ ـ ٢٩ ، ص ٣٢ ؛ عند الخوارج والكرامية والمعتزلة الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، النهاية ص ٣٧١ .

والصفات الذاتية للأفعال مستقلة عن حال الفاعل ووضعه الانساني سواء كان مخلوقاً مربوباً أم حزيناً بائساً . ليس الانسان محدثاً أو مملوكاً أو مربوباً أو مقهوراً أو مغلوباً على أمره حتى يكون قبيحاً بل يكون فعله قبيحاً إذا رضي أن يكون مملوكاً مربوباً مقهوراً مغلوباً . أما إذا ثار على الملكية والقهر والغلبة فان فعله يكون حسناً . والانسان السوي الذي لا هو قاهر ولا مقهور ولا غالب ولا مغلوب ، ولا مالك ولا مملوك ، لا محدث ولا محدث تتضمن أفعاله صفات موضوعية للقبح . تُنتزع الصفات منه بسبب أوضاعه الاجتماعية ثم يستردها بفعله الحر . بل ان أفعال القهر والغلبة والسيطرة لا تكون حسنة من الله لأنها مضادة للانسان ونفي لحريته وقضاء على وجوده(٦٣) . كما أن الصفات الموضوعية للأشياء مستقلة عن الارادة الذاتية للأفعال . فارادة الفعل ليست العلم به ، والصفة المستقلة تأتي من العلم لا من الارادة . وقد يعلم الفاعل صفة القبح للفعل ويأتي به . كما قد يعلم صفة الحسن للفعل ويأتي بفعل قبيح . العلم صفة موضوعية سواء كان مشعوراً به أو غير مشعور به(٦٤) . ولا تعني الارادة القضاء على الصفات الموضوعية للأشياء فعلاقة الارادة بالصفة ليست علاقة العلة بالمعلول أو الشرط بالمشروط . إذا اسقطت المسألة على الذات المشخص أصبح الحسن والقبح تعبيرين عن العلم المطلق الموضوعي وليس عن الارادة المطلقة . وكما أن المعلوم له وجوده الموضوعي بالنسبة لحال العالم فكذلك الحسن والقبح لهما وجودهما الموضوعي بصرف النظر عن حال الفاعل سواء كان انساناً في العالم أم انساناً مسقطاً مشخصاً في ذات

---

(٦٣) التعديل والتجوير ص ٨٩ - ١٠٣ ؛ ان كون فاعل القبيح محدثاً مربوباً لا تعلق له بالفاعل أصلاً التعديل والتجوير ص ٨٩ - ٩٠ ؛ في أنه لا يجوز أن يكون الموجب لقبح الفعل حال فاعله نحو كونه محدثاً مملوكاً مربوباً مكلفاً مقهوراً مغلوباً ، التعديل والتجوير ص ٨٧ - ٨٩ ؛ لا يجوز أن يكون الموجب لقبحه أحوال الفاعل منا نحو كون الواحد منا محدثاً مربوباً مملوكاً مقهوراً مغلوباً ، المصدر السابق ص ٥٩ - ٦٠ ؛ في ابطال قولهم ان أفعاله تحسن لكونه رباً مالكاً آمراً ناهياً ناصباً للدلالة ، الشرح ص ٣١٢ .

(٦٤) في أن القبيح لا يقبح للارادة أو الكراهة ولا الحسن والواجب يختصان بذلك لهما ، التعديل والتجوير ص ٨١ - ٨٢ .

متعالية مفارقة . فالقياس لا يصح بين صلة العالم بالعلم ودوره الايجابي في تحويله من اعتقاد الى يقين بالأدلة وحال فاعل القبح الذي لا يجعل الفعل قبيحاً . أما العلم بالنبوات فهو شرط الفعل وليس شرط العلم . العلم شرط الفعل وليس شرط القبح . وان تأثير أحوال العالم في العلم والقدرة والارادة ليس كتأثير الفاعل للقبح . فالحالات الأولى من جنس العلم بينما الثاني من جنس الفعل . وإذا كان العالم يستحق المدح على علمه والذم على جهله فان ذلك استحقاق فعل وترك ولا يعني تأثير العالم أو الجاهل في الحسن أو القبح . أما تأثير الطاهر أو الحائض في فعل الصلاة أو تركها فذلك شرط للعبادة وليس كذلك فاعل الحسن أو القبح . أما تأثير حال الفاعل في شرط الفعل مثل العقل والبلوغ فذلك شرط للفعل وليس تأثيراً فيه . أما الدواعي والغايات والمقاصد فهي من مكوّنات الفعل وليست من مؤثراته. وكذلك خضوع الفاعل لله وطلبه القرب ، أحد الغايات والمقاصد . وكذلك تأثير حال اليقظة والنوم والتذكر والسهو من شروط الفعل . وتأثير الارادة شرط للفعل وليس كذلك فاعل القبح ، وكذلك فعل الصغائر والكبائر . وهذا لا ينفي القول بأن لحال الفاعل تأثيراً في بعض أفعاله ولكنه فقط لا يكون مقياساً لفاعل القبح والقضاء على موضوعية الحسن والقبح(٦٥) .

---

(٦٥) **يعطي القاضي عبد الجبار في « المغنى » أربع عشرة حجة يردها الخصوم لاثبات ارتباط الصفة بحال الفاعل ويرد عليها وهي ١ ـ تأثير حال العالم في الاعتقاد نصيره علماً بالأدلة ٢ ـ العالم بالنبوات والشرائع يقبح منه تركها ولا يقبح ممن لا يعلم ذلك ٣ ـ تأثير أحوال العالم في أفعال الارادة والعلم والقدرة ٤ ـ استحقاق كامل العقل المدح عليه والذم على جهله وكذلك استحقاق فاعل الحسن وفاعل القبح ٥ ـ تأثير الطاهر والحائض في فعل الصلاة وتركها ٦ ـ كون الفاعل على صفة تؤثر في استحقاق الذم أو المدح (الصبي والمجنون) ٧ ـ ما عليه الفاعل من الدواعي والقدرة والغاية يؤثر في الفعل ٨ ـ خضوع الفعل لله وقربه اليه واخلاصه بجعل حال الفاعل مؤثراً ٩ ـ تأثير حال اليقظة والنوم والتذكر والنسيان في الفعل ١٠ ـ الارادة تؤثر في الفعل ١١ ـ فعل الصغيرة والكبيرة وأثرها في الفعل ١٢ ـ حال الفاعل من حيث الرضى والقبول ١٣ ـ الاستحقاق وأثره في الفعل ١٤ ـ اختلاف المستويات بين الله والانسان ؛** في أن الواجب لا يختلف باختلاف الفاعلين، الأصلح ص ١٣ ـ ١٥ ؛ في أن ما أوجب قبح القبيح وحسن الحسن لا يصح أن يحصل ولا يوجب ذلك وأنه لا يختلف باختلاف الفاعلين ، التعديل والتجوير ص ١٢٢ .

ولا يعني تغيير الأفعال طبقاً للظروف والأحوال تغيير الحقائق ذاتها بل تبني حقائق أخرى مثل الكذب في بعض المواقف حرصاً على الحياة والكذب على الأعداء وخداعهم. فالكذب يظل قبيحاً ولكن يدخل تحت قيمة أخرى أعلى وهي الحفاظ على الحياة والدفاع عن النفس(٦٦) . ان تغيير السلوك في المواقف لا يعني هدم القانون العقلي العام أو الوجود الموضوعي للقيمة . وما الحكمة في تصور الله ضد القوانين وضد الحقائق وضد القيم دون مراعاة للظروف ؟ ان كل شريعة مرتبطة بظروفها وأسبابها ، ولها غاياتها ومقاصدها . قتل من قتل في ظاهره قتل وفي حقيقته حياة ، « ولكم في القصاص حياة » . ويظل قتل الناس وأخذ أموالهم وايذاؤهم وقتل المرء نفسه أو التشويه بها أو اباحة حرمة الناس حقائق إنسانية ثابتة وعامة. وتعارض المعاني يشير الى سلم القيم وليس الى الغاء بعضها البعض . فموت الشهيد حياة . وعلى الانسان أن يختار بينها تفضيلاً وترجيحاً أقل الأضرار وأكثر المنافع(٦٧) . لا يعني النسخ أي تغيير في الصفات العينية للأشياء بل يدل على درجات تغير الواقع طبقاً لقدرات الانسان ومقتضيات الشعور حتى ينجح التغيير ويتحقق . النسخ منهج في التغيير من الناحية العملية وليس تغييراً للمعاني من الناحية النظرية . كما أن اختلاف الأحكام طبقاً للأوقات تحليلاً وتحريماً لا يعني تغييراً في صفات الأشياء بل يعني تطوراً في الوعي الانساني ساهم في رقيه تطور الوحي منذ الانسان الأول حتى العصر الحاضر . فنكاح الأخوات أيام آدم وعبر

---

(٦٦) يقول ابن حزم : وليس شيء من هذا قبيحاً لعينه وقد أباح الله أخذ أموال قوم بخراسان من أجل ابن عمهم قتل في الأندلس رجلاً خطأ . ووجدناه أباح دم من زنى وهو محصن ولم يطأ امرأة قط إلا زوجة له عجوز شعرها سوداء وطأها مرة ثم ماتت ولم يجد من أن ينكح ولا من أن يتسرى وهو شاب محتاج الى النساء وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسناً إلا أنه لم يكن له قط زوجة . وأما قتل المرء نفسه فقد حسن الله تعريض المرء نفسه للقتل في سبيل الله ولو أمرنا بمثل ذلك لكان حسناً . وأما التشويه بالنفس فإن الختان والاحرام أو الركوع والسجود لولا أمر الله بذلك وتحسينه اياه لكان لا معنى له ولكان على أصولهم تشويهاً . . . فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح لأن الله قبحه ولا مزيد ولو حسنه لحسن فهل هناك قبيح إلا ما قبحه الله أو حسن إلا ما حسنه الله ، الفصل حـ ٣ ص ٨١ ـ ٨٢ .

(٦٧) النهاية ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨

التـاريخ أصبـح محرمـاً اليوم نـظراً لتطور الـوعي الانساني[٦٨] . ولا يعني اختـلاف الشـرائع بـاختـلاف أوضـاع الأفـراد نفي صفـات الأفعـال بـل تـطابق الحكم مـع الموقف . فالحفاظ على حياة أهل الذمة والاكتفاء منهم بالجزية ليس كقتـل المسلمين بنـاء عـلى الكفـر . يحـاكم المسلم نـظراً وعمـلاً في حـين أن الذمي يحـاكم عمـلاً فقط[٦٩] .

ولا يعني خلق الانسان وخلق العقل أي نفي للصفـات الموضـوعية لـلأفعال لأنه لا يكون هناك شيء يُعقل أو يوصف قبل الخلق أي انكار لهذه الصفات فذلك تدمير لكل شيء . ليس الحديث قبـل الخلق بل بعـد الخلق . وقبل الخلق لا نعلم عنه شيئاً إلا إذا قمنا بقياس الغائب على الشاهد ونحن الآن بعد الخلق ، وما كـان يمكن لهذا الحديث ولهذا التفكير أن يحدث إلا بعد الخلق . فافتراض مـا قبل الخلق من صنع الوهم وليس العقل وبالتالي لا يكون حجة .والقانون العقلي العام متضمن في العلم وليس صفة عينية مشخصة لذات مشخصة بل مجموعة من الأفكار والنظم والقيم أعطيت في الوحي وبُلغت للناس في الرسالة . فلم يزل القبيح قبيحاً في علم الله ولم يزل الحسن حسناً في علمه . والقانون العقلي العام ليس قانـونـاً مشخصـاً ، عقلاً كلياً قديماً أو ذات مطلقة أزلية بل هو قانون عقلي من ضـرورة العقل ومـوجود بوجود الانسان[٧٠] . وان كان القـول باثبـات صفات الأفعـال اسقاطـاً من قانـون العقل على الفعل فانه ليس بأسوأ من اسقاط مظاهر النقص الانساني . ويظل عـلى أيـة حال قـانون العقـل المسقط أقرب الى التنـزيه[٧١] . ولا يُسـأل من الذي حسّن الحسن وقبّـح القبح في العقـول[٧٢] . فلا يُسـأل عن وظيفـة العقـل وكـأن العقـل موضوع يحتاج الى عقل آخر يفعل فيه ويملي عليه المعقولات ! هـو سؤال يقوم عـلى

(٦٨) النهاية ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩

(٦٩) الفصل حـ ٣ ص ٨٩

(٧٠) هـذه هي حجة ابن حـزم ، إذا كان الله وحـده لا شيء موجـود معه ففي أي شيء كـانت صـورة الحسن حسنة وصورة القبح قبيحة وليس هناك عقل أصلاً ؟ الفصل حـ ٣ ص ٧٤ ـ ٧٥ .

(٧١) الارشاد ص ٢٧١

(٧٢) هذا سؤال ابن حزم : اخبرونا من حسن الحسن في العقول ومن قبح القبح في العقول ؟ الفصـل حـ ٣ ص ٧٥ .

سوء فهم لوظيفة العقل وجعله موضوعاً لا ذاتاً . والهدف منه هدم العقل وجعل الله أي الوحي المشخص هو الذي يحسن ويقبح في العقول وكأن العقل لا وظيفة لـه . الهدف منه هو المزايدة على الايمان وجعل الله هـادماً للعقـل ، مرعبـاً له ، واقفـاً له بالمرصاد ، يغير قوانين العقل ،ويبدل صفات الأشياء . وجوداً موضوعياً مرتبط بعالم الانسان وليس بعالم الحيوان .وان عدم اعتبار الحيوان عدوان بعضه عـلى بعض ظلماً وقبحاً لا ينفي اعتبار الانسان ذلك .وان التشكيك في القيم بدعوى عدم وجودها في الحيوان استمرار في الرغبة في تدمير الحقائق الانسانية مرة باسم الله ومرة باسم الحيوان وكأن الانسان موجهه إليه السهام مرة من أعلى ومرة من أسفل ، مطعون مرتين(٧٣) !

ولا تعني موضوعية الصفات موضوعية المثل كما هو الحـال في الفلسفة وانكـار الحدوث واختلاف الأفعـال طبقاً لـلأشخاص والأزمـان والحالات النفسيـة بل تعني اثبـات استقلال القيمة وتحققها في أفعـال الأفراد(٧٤) . كـما لا يعني اثبـات الحسن والقبح العقليين كـصفتين موضوعيتـين للأفعـال أي اجبار عـلى الله أو أي وقوع في التشبيه بأن الله يحسن ويقبح ما يعقله الانسان لأن قانـون العقل العـام صادق عـلى كل العوالم الممكنة ، ليس تشبيهاً بل قضاء على ثنائية الموضـوع ، هذا العـالم والعالم الآخر ، وقضاء على ثنائية المنهج ، العقل لهذا العالم والنقل للعـالم الآخر ، والحكم بالشاهد على الغائب على أساس المعرفة البشريـة ، وثنائيـة الشخص ، الانسان من جـانب والله من جانب آخـر(٧٥) . وليس المـطلوب زحـزحـة الانسـان عن معـرفـة واستبدال الله به أو المزايدة في الدفاع عن الله وكأن الانسان يمثل خطراً عليـه ! ذاك حطة في الله واعطاء للانسان أكثر مما يستحق ، وتدمير للانسان واخراجه عن وضعه الطبيعي في العالم واستعمال لعقله في الادراك لصفات الأفعال .

---

(٧٣)الحيوان لا يسمى عدوانه بعضه عـلى بعض قبيحاً ولا ظلماً ولا يُـلام على ذلـك ، الفصل حـ ٣ ص ٧٨ .

(٧٤) هذا هو اتهام الشهرستاني ، النهاية ص ٣٧٦ .

(٧٥) هذا هو اتهام ابن حزم إذ يقول « وهذا هو تشبيه مجرد لله بخلقه إذ حكمـوا عليه بـأنه يحسن منـه ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ويحكم عليه في العقل بما يحكم علينا ، » الفصل حـ ٣ ص ٧٣ .

وقد تنشأ حلول متوسطة ولكنها في أغلب الأحيان أقرب الى اثبات الصفات الموضوعية للأفعال منها الى نفيها . مثلاً أن يكون وصف الشيء بالحسن والقبح لا لذاته ولا للأوامر والنواهي بل لوصفه بمعنى هو صفة له . فكل معنى وصف به الشيء فهو صفة له وهو ما يسمح بالتعليل والغائية(٧٦) . فالحقيقة أنه لا فرق بين المعنى والصفة ما دام كل منهما قيمة مستقلة توجد في الفعل وتنبع من بنيته الداخلية ولا تتغير بتغير الارادات المشخصة . وقد يُترك لله امكانية أن يأمر بالقبيح ولو جوازاً فيكون قبيحاً للنهي ، وما لا يجوز فانه يكون قبيحاً لنفسه ، وكذلك في الحسن كل ما جاز ألا يأمر الله به فهو حسن للأمر وما لم يجز فهو حسن لذاته(٧٧) . وذاك في الحقيقة ترك حق نظري ممكن لله وانتزاع الحق العملي منه ، وما دمنا في نطاق الفعل فإننا نكون على مستوى الحق العملي وليس على مستوى الحق النظري .

وأخيراً ، هل يمكن نقد اثبات الصفات الموضوعية للأفعال ؟ بالنسبة للخير لا اشكال هناك فالانسان خير بطبيعته ، والخير في الفطرة ، والحسن في الطبيعة . ولكن ماذا يكون الحال بالنسبة للشر ؟ هل القبح صفة موضوعية في الشيء والفعل أم مجرد وجهة نظر أي أنها معرفة وليست وجوداً؟ ألا يؤدي ذلك الى اثبات الشر الكوني على ما هو معروف في الديانات الشرقية القديمة وعند الفلاسفة أنصار النظرية الكونية ؟ ان القبح ليس في الوجود بل في الأفعال التي تتحقق وتصبح أوضاعاً اجتماعية . ولما كانت الأفعال حرة فالأوضاع الاجتماعية تتغير طبقاً لها . فإن وقع القبح في الوجود من الأفعال فإنه يكون قبحاً طارئاً متغيراً سرعان ما يأتي الحسن مكانه بالفعل الحر ، فالحسن أقرب الى طبائع الأشياء وتكوين الفطرة . والحرية أقرب الى الممارسة اليومية من القهر والغلبة . فلا خطورة اذن من اثبات الصفات

---

(٧٦) عند ابن كلاب كل ما وصف به الشيء فانما وصف به لمعنى هو صفة له . كل معنى وصف به الشيء فهو صفة له ، وعند آخرين ما وصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى وقد يكون لعلة مقالات جـ ٢ ص ٤٣ .

(٧٧) عند النظام كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه وكذلك كل ما جاز أن يأمر الله فهو حسن للأمر به وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه ، مقالات جـ ١ ص ٤٣ .

الموضوعية للأفعال من اثبات الوجود الموضوعي للقبح ، فالقبح عرض والحسن جوهر . واحتمال وجود القبح تحدٍ لحرية الانسان ودافع على ممارستها .

رابعاً : العقل والنقل .

لما ثبت وجود الصفات الموضوعية للأفعال تحول السؤال من الموضوع الى المعرفة وأصبح كيف يمكن ادراك هذه الصفات بالعقل أم بالنقل ؟ وكان الاختيار واضحاً. فكل انكار للصفات الموضوعية يجعل طريق ادراكها النقل لأنه لا يوجد شيء يمكن ادراكه بالعقل . فالموضوع والمعرفة كلاهما يأتيان من الخارج ، من الارادة المشخصة للأمر الناهي .وكل اثبات للصفات الموضوعية يجعل طريق ادراكها العقل لأنه قادر على التعامل مع الموضوعات المستقلة .والطريق الى معرفة صفات الفعل انما يتحدد فقط في المعنى الثالث للحسن والقبح أي تعلق المدح والثواب بالفعل ان عاجلاً أو آجلاً أو الزم الثواب والعقاب لأن المعنى الأول وهو الملاءمة والمنافرة للغرض يدركه الحس والمعنى الثاني وهو الكمال والنقص يدركه العقل سواء ورد بهما الشرع أم لا[78] .

(٧٨) يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معاني بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كالعدل والظلم . والحسن والقبح بهذين المعنيين لا نزاع في أنهما عقليان يدركهما العقل ويستقل بادراكهما ورد الشرع أم لا . والثالث عند الأشاعرة حكم للعقل قبل ورود الشرع فما ورد به الأمر فهو حسن وما ورد النهي عنه فهو قبيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس . وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله يدركها العقل اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر الى حسن الكذب النافع أو قبح الصدق الضار . والفرق بين المذهبين أن الأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح أي أن الفعل أمر به فحسن ونهى عنه فقبيح ، وعندهم الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهي . والأمر والنهي كاشفان حسن وقبح سابقين حاصلين في الفعل ، اما لذاته واما لجهة لازمة لذاته ، التحقيق ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ؛ الحسن والقبح عند الأشاعرة شرعيان وعند المعتزلة عقليان ، حاشية الكلنبوي ص ٢١١ ؛ شرعي عند الأشاعرة عقلي عند المعتزلة ، المحصل ص ١٤٧ ؛ وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع . فهو عند الأشاعرة شرعي ذلك لأن الأفعال كلها مستوية في أنفسها وانما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه ، حتى قال إمام الحرمين ليس الحسن زائدا على ورود الشرع ،موقوفاً ادراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله . وكذا القبيح عند الحنفية والمعتزلة عقلي فان للعقل جهة محسنة ومقبحة وقد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر ، الدر ص ٤٩ .

١ ـ هل يمكن هدم العقل؟

ان اعتبار النقل أساسا لادراك الحسن والقبح هو في الحقيقة هدم للعقل لأنه في هذه الحالة لا وظيفة له في الادراك ولا موضوع له للادراك . فما دامت الصفات ليست ثابتة في الأفعال فبطبيعة الحال يخبر الشرع بها في النقل وتقتصر وظيفة العقل حينئذ على فهم النقل ليدرك بدوره حسن الأفعال وقبحها(٧٩) . وهذا في حد ذاته هدم لنظرية العلم التي يقوم عليها علم أصول الدين والتي تجعل العقل إحدى وسائل العلم وان شرطه النظر ، وأن الحجة العقلية تظل ظنية ولا تتحول الى يقينية إلا بحجة عقلية ولو واحدة(٨٠) . ان تفاوت الناس في استخدام

---

(٧٩) عند الأشاعرة الحسن والقبح شرعيان ، التحقيق ص ١٤٢ ؛ ليس في ذواتها جهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة . الأمر والنهي هما موجبات الحسن والقبح . الحسن ما حسنه الشرع على نفس حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب يأباه ويقتضي أن الحسن ما دل على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله ولا في المباح ، حاشية الكلنبوي ص ١٣ ، ص ٢١٥ ؛ الفعل لا يدل على حسن شيء ولا قيمة في حكم التكليف وانما يتلقى التحسين ، والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع ، الارشاد ص ٢٥٨ ؛ واطلاق الأصحاب وما الحسن والقبيح إلا ما حسنه الشرع أو قبحه فتوسع في العبارة أو لا سبيل الى جحد أن ما وافق الغرض من جهة العقول وان لم يرد به الشرع المنقول يصح تسميته حسناً كما يسمى ما ورد الشرع بتسميته حسناً كذلك ، وكذلك استحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك . وليس المراد باطلاقهم أن الحسن ما حسنه الشرع أنه لا يكون حسناً إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله ، وكذا في جانب القبيح أيضاً ، الغاية ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ؛ أئمتنا تجوزوا في اطلاق لفظ فقالوا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع وهذا يوهم كون الحسن والقبح زائداً على الشرع مع المصير الى توقف ادراكه وليس الأمر كذلك فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركه به وانما هو عبارة عن ورود الشرع نفسه بالثناء على فاعله وكذلك القول في القبيح . فاذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر فلسنا نعني بما نبنيه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به ايجاباً ، والمراد بالمحظور الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً ، الارشاد ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ ؛ والحسن منها برضاء الله والقبيح منها ليس برضائه ، النسفية ص ١٠٣ ؛ لا قبيح بالنسبة الى ذات الله فانه مالك الأمور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا لعلة ولا غاية لفعله وأما بالنسبة إلينا فالقبيح ما نهى عنه شرعاً والحسن ما ليس كذلك ، الطوالع ص ١٩٥ .

(٨٠) أنظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامناً ، مناهج الأدلة ١ ـ نقد الدليل النقلي .

العقول لا يعني طعناً فيها بل يعني وجود فروق فردية بينها . وتظل بداهة العقل واحدة في جميع البشر ولكن تختلف درجات تغليفها الاجتماعي . الاستعداد الطبيعي واحد ولكن فروق النشأة والتربية ونظم الحكم ومقدار المجتمع في التخلف والتقدم كل ذلك يحدث تفاوتاً في استخدام العقول . وهذا لا يعني أن الله هو الذي جعل العقول متفاوتة وإلا كان ظلماً وجوراً(٨١) . إن حقائق العقل بالرغم من كونها عادات الناس إلا أنها تظل حقائق للعقل ، ووجودها في مجرى العادات لا ينفي كونها حقائق عقلية(٨٢) . ولماذا التشكيك في الحقائق البشرية والقيم العامة ؟ ولماذا لا يكون القبح في قتل الناس وأخذ أموالهم وأذاهم وقتل المرء لنفسه وإباحة حرمات الناس ؟ لماذا تصور الله وكأنه يقف لهذه الحقائق بالمرصاد ، يهدمها ويقلبها ويغيرها وكأن الشريعة عبث وتناقض لا تهدف الى رعاية مصالح الناس والدفاع عن الحرمات والأخذ بحقوق المظلومين ؟ ولماذا يتصور الله وكأنه ضد الحياة وعقل الانسان ؟ ولماذا تصور الشرائع لا معقولة ؟ المقتول في سبيل الله يضحي بنفسه في سبيل قيمة أعظم ، حياة الجماعة وبقاء الأمة ، حرصاً على الحياة . والختان قوة جنسية ، والركوع رياضة بدنية . ولماذا ندرس في مدارسنا إذن حكمة الصيام والصلاة والصوم ؟ والاحرام رفض لمظاهر المدنية في اللباس وعود الى الانسان الطبيعي . فالانسان بدن وروح وليس حلة وثياباً وزينة(٨٣) . ان القضاء على

---

(٨١) الفصل حـ ٣ ص ٩٣ ـ ٩٤ ؛ الحاكم بالحسن والقبح على ما حكم بكونه حسناً أو قبيحاً اما العقل أو الشرع لا محالة . فان كان الحاكم هو العقل فلا محالة ان ما حكم العقل به من التحسين والتقبيح لو خلا ودواعي نفسه من مبدأ نشوئه الى حين وفاته من غير التفات الى الشرائع والعادات والأمور الاصطلاحيات والموافقات للأغراض والمنافرات لم يجد الى الحكم الجزم بذلك سبيلاً . وإن لم يكن في الحكم بهذه الأمور به من النظر الى ما قدرناه فهي لا محالة مختلفة بالنسبة والاضافة ، الغاية ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ ؛ حاشية المرجاني ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ ؛ حاشية السيالكوتي ص ١٧٧ .

(٨٢) فأي عقل يخاطر هذه المخاطرة ، ويقتحم هذا الاقتحام، وان رجعوا الى عادات الناس في شكر المنعم والثناء على المحسن والتعبد للمالك والعباد للملوك أنها من مستحسنات العقول ، النهاية ص ٣٨١-٣٨٢ .

(٨٣) وقال بعضهم الظلم قبيح ونسأل ما معنى الظلم ؟ فلا يجدون إلا أن يقول : انه قتل الناس وأخذ أموالهم وأذاهم وقتل المرء نفسه أو التشويه بها أو إباحة حرمة للناس . . . وكل هذا فليس شيء منه قبيحاً ــ

ادراك العقل هو قضاء على الحكمة من الشريعة وقضاء على التعليل وهو أساس الشرع في الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات . ان هدم العقل هدم للشريعة فالشريعة تقوم على العقل .وتكليف ما يطاق من أسس الشريعة وهدم العقل يؤدي الى التكليف بما لا يطاق . ويؤدي هدم العقل والشريعة الى الوقوع في التماثل بين الانسان والله . فاذا قال الله اعبدوني واسجدوا لي فان الانسان لا يقول ذلك عن نفسه ، وبالتالي يؤدي هدم العقل والشريعة إلى تمثيل الله بالانسان في حين أن اثبات العقل وحكمة الشريعة يؤدي الى تنزيه الله(٨٤) . الكفر قبح لأنه انكار للمبادىء ولحقائق العقول وليس لأن الله حرمه ، واباحة الكفر تقية حفاظ

=لعينه . وقد أباح الله أخذ أموال قوم بخراسان من أجل ابن عمهم قتل في الاندلس رجلاً خطأ . . ووجدناه أباح دم من زنى وهو محض ولم يطأ امرأة قط إلا زوجة له عجوزاً شعرها أسود وطأها مرة ثم ماتت ولم يجد من أن ينكح ولا من أن يتسرى وهو شاب محتاج الى النساء وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسناً إلا أنه لم يكن له قط زوجة ! وأما قتل المرء نفسه فقد حسن الله تعريض المرأ نفسه للقتل في سبيل الله . . . ولو أمرنا بمثل ذلك لكان حسناً . . . وأما التشويه بالنفس فإن الختان والاحرام والركوع والسجود لولا أمر الله بذلك وتحسينه اياه لكان لا معنى له ولكان على أصولهم تشويهاً بها . . . فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح لأن الله قبحه ولا مزيد لو حسنه لحسنه . . فهل هناك قبيح إلا ما قبحه الله أو حسن إلا ما حسنه الله ؟ الفصل حـ ٣ ص ٨١ ـ ٨٢ ؛ قبح بعض هذا النوع إذا قبحه الله وحسن بعضه إذا حسنه الله ، الفصل حـ ٣ ص ٧٨ ؛ القبيح ما نهى عنه شرعاً والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها . وليس ذلك عائداً الى أمر حقيقي في العقل يكشف عنه الشرع بل هو المثبت له والمبين ولو عكس القضية لحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر ، المواقف ص ٣٢٣ ؛ في بيان أن العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعال الله بالتحسين والتقبيح . يقدم الرازي حججاً ثلاث أ ـ الفعل الصادر عن الله اما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليه سواء أو لا يكون فإن كان الأول بطل الحسن والقبح وإن كان الثاني لزم كونه ناقصاً ب ـ وقت الحدوث إن كان مساوياً لسائر الأوقات بطل الحسن والقبح حـ ـ علم من الكفار أنهم يكفرون فكان أمرهم بالايمان محال فلا حسن ولا قبح ، معالم ص ٨٥ ـ ٨٨ .

(٨٤) وقالوا تكليف ما لا يطاق ثم التعذيب عليه قبيح في العقول جملة لا يحسن بوجه من الوجوه فلا يحسن من الباري أصلاً . ويقال لهم : أليس قول القائل فيما بيننا اعبدوني واسجدوا لي قبحاً لا يحسن بوجه من الوجوه ولا على حال من الأحوال فلا بد من نعم فيقال لهم وكذلك انما يقبح منا تكليف ما لا يطاق والتعذيب عليه لأننا لا نستحق هذه الصفة ، الفصل حـ ٣ ص ٨٣ .

على الحياة وليس هدماً للحقائق(٨٥) . وكيف تستوي الحقائق بالنسبة الى الله ؟ وكيف لا تكون أفعاله مرجحةبالنسبة الى الانسان ولصالحه؟ أن كلامه معلل بالهدى والصلاح ولذلك ارسل الأنبياء . وان أسوأ أنواع الأفعال الحرة هي حرية استواء الطرفين التي يستحيل فيها الفعل من الأساس . وإن هدم العقل في ادراك الحسن والقبح هو عود الى الارادة والعلم المسبق وبهما ينتفي الفعل الحر أساساً وليس العقل وحده . وان جعل العقل تابعاً للارادة الالهية أي للرضى والسخط هو جعله عقلاً تابعاً لشيء آخر سواه وبالتالي يفقد قدرته على الادراك ويتحول الى عقل مبرر تابعاً لارادة الآمر والناهي . بل ويظل العقل حائراً تبعاً لتقلبات الارادة وتغيراتها وبالتالي يفقد ثباته واتزانه . وهل غاية الأمر والنهي الادراك أم التنفيذ ؟ هل غايتهما نظرية أم عملية ؟ إن الأمر والنهي لا يمكنهما أن يعطيا حسناً أو قبحاً بل يعطيان فقط توجيهات عملية للسلوك. وإذا ما تم السلوك تنفيذاً للأوامر والنواهي بلا عقل مدرك للحسن والقبح فإن ذلك يحيل الانسان الى مجرد آلة للتنفيذ أو متفرج يُفعل به ما يشاء وهو طيّع مطيع . لا يعترض لأنه لا يفهم ، ويكون جوهر الايمان في هذه الحالة الطاعة العمياء وليس العقل المستنير . وهل يتحدد الحسن والقبح بالثواب والعقاب المترتبين على طاعة الأوامر واجتناب النواهي ؟ ان الجزاء والعقاب بعديان لاحقان بالفعل بعد أن يتم . وما فائدة أن يعرف الانسان الحسن والقبح في الأفعال بعد أن تتم وينال الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ؟ ولماذا هذا الصراع بين الله والعقل وتحديد أيهما حاكم وأيهما محكوم عليه ؟ ولا يقال أن العقل قد حكم ان الله هو الحاكم فالعقل لا يهدم نفسه ، ولا يرضى بسلطان سواه . وهذا نوع من لوي الحقائق وقولها الى المنتصف والتشدق بالدفاع عن العقل والرضا بحكمه ، فلو

(٨٥) وقال بعضهم الكفر قبيح على كل حال. وما قبح الكفر إلا لأن الله قبحه ونهى عنه، ولولا ذلك ما قبح . وقد أباح الله كلمة الكفر عند التقية وأباح بها الدم في غير التقية . . . لا كفر إلا ما سماه الله كفراً ولا ايمان إلا ما سماه الله ايماناً ، وإن الكفر لا يقبح إلا بعد أن قبحه الله ولا يحسن الايمان إلا بعد أن حسنه الله ، فبطل كل ما قالوه في الجور والكفر والظلم وصح أنه لا ظلم إلا ما نهى الله عنه ولا جور إلا ما كان كذلك ولا عدل إلا ما أمر الله به أو أباحه . أي شيء كان ولا ظلم في شيء من فعل الباري، الفصل حـ ٣ ص ٨٢ ـ ٨٣ .

كان العقل هو الحكم فهو الحكم بأنه هو الحاكم ولا حاكم سواه[٨٦] . إن خلق الله للعقل مسلم ومعترف به ولكن ذلك لا يعني أنه لا وظيفة له ولا حكم ، وأن العقل بمجرد خلقه لا يدين بولاء إلا لنفسه، ولا يظل أسير خلقه حتى تمحي وظيفته . لذلك يشكر المنعم، ويصبح شكر المنعم واجباً وكأنه الله قد خلق العقل ليُعيّره به أو ليقضي على استقلاله فيصبح نقصه دليلاً على كمال الله وتبعيته دليلاً على استقلال الله ، وكأن خلق العقل كان مجرد ذريعة للقضاء على حكمه[٨٧] . ان ضبط الوقائع بقانون عقلي خير من ضبطها بارادة مشخصة، فقانون العقل ثابت في حين أن الارادة متغيرة . صحيح أن الارادة ضد الهوى والانفعال ولكنها أيضاً رضى وسخط وهي أمور متغيرة ومتقلبة . وإن كانت ثابتة فحكمها حكم العقل ويكون العقل بها

(٨٦) يقول ابن حزم « والقول الصحيح هو أن العقل الصحيح يعرف بصحته ضرورة أن الله حاكم على كل ما دونه وأنه غير محكوم عليه ، وأن كل ما سواه مخلوق له سواء كان جوهراً حاملاً أو عرضاً محمولاً لا خالق سواه » ، الفصل جـ ٣ ص ٧٧ - ٧٨ ؛ ان الله تعالى لا يجوز الحكم على أفعاله بما يحكم على أفعالنا لأننا مأمورون منهيون وهو آمرنا لا مأمور ولا منهي . فكل ما فعل فهو عدل وحكمة وحق وكل ما فعلناه إن وافق أمره كان عدلاً وحقاً وإن خالف أمره كان جوراً وظلماً ، الفصل جـ ٣ ص ٩٤ - ٩٥؛ ليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها ، وكون الفعل سبباً للثواب والعقاب فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ، وليس للفعل صفة حقيقية أو اعتبارية ولو عكس لكان الأمر بالعكس ، العضدية جـ ٢ ص ١٨١ - ٢١٧ .

(٨٧) الله لا شرط عليه ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئاً ولا أن يفعله وأنه لو أهمل الناس لكان حقاً وحسناً ولو خلقهم كما خلق سائر الحيوان الذي لم يلزمه شريعة ولا خطر عليه شيء . وأنه تعالى لو واثر الرسل أبداً لكان حقاً وحسناً لما فعل بالملائكة الذين هم حملة وحيه ورسله أبداً، وأنه لو خلق الخلق كفاراً كلهم لكان ذلك منه حقاً وحسناً أو لو خلقهم مؤمنين كلهم لكان حقاً وحسناً كما أن الذي فعله من كل ذلك حق وحسن وأنه لا يقبح شيئاً إلّا من مأمور منهي قد تقدمت الأوامر وجوده وسبقت الحدود المرتبة للأشياء كونه . وأما من سبق كل ذلك فله أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء ولا معقب لحكمه . الفصل جـ ١ ص ٦١ ؛ وأما أصل السنة فيقولون انه فعال لما يريد ليس من شأنه فعله أنه يوصف بحسن وقبح فكم من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم ولا يسئل في أفعاله لم وكيف، شرح المحصل ص ١٤٩ ؛ فإن قالوا ان العقول والذكاء وقبول العلم وذكاء الخاطر ودقة الفهم غير موهوبة من الله بل هي فعل الطبيعة قلنا لهم ومن خلق الطبيعة التي فعلت العقول ؟ فإن قالوا الله فهو موجب الحياة وان قالوا لم تخلق الطبيعة لحقوا بالدهرية ، الفصل جـ ٣ ص ٩٣ - ٩٤ .

أولى . لا شك أننا لو شئنا المزايدة في الايمان والدفاع عن الله وهدم العقل وتدمير الانسان لقلنا إن الله حاكم على العقل والعقل هو المحكوم . الله هو الخالق له ، وهو المالك لكل شيء ، وهو الحاكم على كل شيء . وأين مكمن الخطر ؟ وأي موقف نوجد فيه نحن ؟ هل الله في خطر أم أن العقل في خطر ؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل ؟ هل نحن المدافعون عن اللهأم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر ؟ قد لا يملك الانسان أمام المزايدة إلا الصمت خوفاً من قهر العامة وثقل التاريخ وسطوة الحكام . ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هي مهمة الجيل دفاعاً عن حقوق الناس واعمالاً لعقولهم[٨٨] . وهل هي قضية سلطة ، من الحاكم ؟ وهل صورة الحاكم باستمرار هي صورة الحاكم المطلق الذي يفعل ما يشاء ، ما حسنه حسن وما قبحه قبيح ؟ وإن لم يفعل فان ذلك يكون أحد مظاهر نقصه وطعن في كماله ونيل من سلطانه ؟[٨٩] وهل هذه هي صورة الله أم صورة

---

(٨٨) وقد بينا غلو من ادعى في العقل ما ليس فيه ، وبينا أن العقل لا يحكم به على الله الذي خلق العقل ورتبه على ما هو به ، الفصل حـ ٣ ص ٧٩ ؛ وقد علم المسلمون أن الله عدل لا يجور ولا يظلم ومن وصفه بالظلم والجور فهو كافر ومكلف ليس هذا على ما ظنه الجهال من أن عقولهم حاكمة على الله في أنه لا يحسن عنه إلا ماحسنت به عقولهم وأنه يقبح منه ما قبحت به عقولهم، الفصل حـ ٣ ص ٧٢ .

(٨٩) والدليل على أن كل ما فعله فله فعله . انه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه قبيح ولا آمر ولا زاجر ولا خاطر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود . فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء أو كان الشيء انما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وآتينا ما لم نملك اتيانه . فلما لم يكن الباري مملوكاً ولا كان تحت آمر له لم يقبح منه شيء. فإن قال: فإنما يقبح الكذب لأنه قبحه قيل له : أجل ولو حسنه لكان حسناً ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض . فان قالوا : فجوزوا عليه أن يكذب كما جوزتم أن يأمر بالكذب قيل لهم : ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به ألا ترون أنه أمرنا أن نصلي ونتخضع ونتحرك ولا يجوز عليه أن يصلي ويخضع ويتحرك لأن ذلك مستحيل عليه . وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب ولا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لا جوز وصفه بالقدرة على أن يتحرك ويجهل . ولو جاز لزاعم أن يزعم أنه يوصف الباري بالقدرة على أن يكذب ولا يوصف بالقدرة على أن يجهل ولا يأتي بين ذلك بفرقان لجاز لقالب أن يقلب القصة فيزعم أن الباري يوصف بالقدرة على أن يجهل ولا يوصف بالقدرة على أن يكذب فلما لم يجبر ذلك بطل ما قالوه . اللمع ص ١١٧ - ١١٨ ؛ التحسين هو=

الدكتاتور ؟ صورة الله أم صورة الطاغية ؟ ما أسهل أن يأتي الحاكم بعد ذلك ويأخذ مكان الله في قلوب العامة فيحسن ويقبح ، ويصبح العقل خاضعاً له وتابعاً لارادته ، ويصبح الحسن تابعاً لرضاه والقبح تابعاً لسخطه . ولا معقب على ارادته ولا مراجعة عليها من أحد . يفعل ما يشاء ، يسالم من يشاء ويحارب من يشاء ، يصالح من يشاء ويعادي من يشاء ، وليس في العالم سواه ، وليس في الوجود الاه .

أ - هل يمكن انكار العقل قبل النبوة؟ وقد بلغ هدم العقل الى حد انكار وظيفته كلية قبل النبوة وكأن الانسانية كانت قبلها أحط من الحيوان لم تعرف الى العقل سبيلاً . صحيح أن الانسانية قد تطورت وبلغت استقلالها واكتمل وعيها بانتهاء النبوة ومع ذلك فطليعة الانسانية الممثلة في فلاسفتها ومفكريها وحكمائها قادرون على التوصل الى الحقائق البشرية العامة . فقد امتنع قابيل عن قتل أخيه هابيل حتى لا يبوء باسمه ، لأن تحريم قتل النفس حقيقة انسانية عامة . قد يُقال لقد عرفت الانسانية النبوة من آدم ، فآدم انسان ونبي وبالتالي لا توجد فترة زمنية استقل فيها العقل بنفسه . العقل والوحي متزامنان . ولا توجد انسانية قبل آدم كان العقل فيها بمفرده . وبالتالي يكون الحديث فقط قبل بعثة محمد وقبل ختام النبوة وقبل ظهور الاسلام أي في المراحل السابقة على الوحي التي لم يكن العقل قد اكتمل فيها بعد . فاثارة السؤال الآن والعقل قد اكتمل ، والانسانية قد استقلت لا معنى له ، سؤال نظري خالص ، وافتراض صرف ، ورجوع الى الوراء ، واسقاط من الحاضر في الماضي ، من مرحلة كمال العقل الى مرحلة نقصانه كعقل جمعي عام ، وتوهم فترة قد انقضت ولم تعد موجودة بالفعل . والانسانية لا ترجع

= الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ، ولا قبيح بالنسبة الى الله . أما بالنسبة الى أفعاله نفسها فقد اتفق العقلاء على أن الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصاً والنقص على الله محال . وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلأنه مالك الأمور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله . وأما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عنه شرعاً وهو منحصر في الحرام أن اريد بالنهي نهي التحريم ، وان أريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه ، والحسن ما ليس كذلك أي ما ليس بمنهي شرعاً ففعل الله والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه إن أريد بالنهي نهى التحريم ، المطالع ص ١٩٥ - ١٩٦ .

الى الـوراء . ولا يمكن اسقاط الحـاضر عـلى الماضي أو التفكـير بشعـور مستقـل في مرحلة سابقة عليه . ولا يكون القصد من ذلـك إلا ضياع استقـلال الوعي الحـالي والايهـام بأننـا في مرحلة سـابقة فيطغى الماضي عـلى الحاضـر ، ويضيع التقـدم ، ويسقط التاريخ من الحساب ، ويضيع نضال الانسانيـة في سبيل تقـدمها واكتمـالها هباء .

فالعقل قادر قبل البعثة على أن يدرك الفائدة في الحال وفي المآل وأن يدرك أن الأفعـال تحاسب وتجـازى ، تثاب وتعـاقب ، وقد كـانت قوانـين الجزاء معـروفة في تاريخ البشرية قبـل البعثة . ينهـدم العقل كليـة عندمـا يصبح الانسـان غير مكلف بشيء قبل ورود الشرع وأن التكليف لا يبدأ إلا بوجود الشرع وكأن الانسان عاجز عن التمييز بين الخـير والشر وبـين الصواب والخـطأ اعتماداً عـلى العقل وحـده قبل ورود الشرع[٩٠] . ان الحقائق الأخلاقية مثل الحسن والقبح مثل الحقائق الرياضيـة يقدر العقل على الوصول اليها دون تعليم أو شرع أو نبوة أو اكتساب . فهي أقرب الى الحقـائق الفطرية . ان انكار الحسن والقبـح العقليين انكـار لاستقلال القـوانـين الخلقيـة وهـدم لمـوضوعيـة الـقيم[٩١] . ولا يمكـن أن يثبت الحسـن والـقبح لأن

(٩٠) ولو أن أمر اعتقد أن الخمر حرام قبل أن ينزل عليه تحريمها لكان كافراً، ولكان ذلك منه كفراً ان كان عالماً بإباحة الرسول، ثم صار الكفر ايماناً وصار الآن من اعتقد تحليلها كـافراً وصـار اعتقاد تحليلهـا كفـراً ، الفصل حـ ٣ ص ٨٢ - ٨٣ ؛ إذا ثبت أن الحكم بـالحسن والقبح هـو الشـرع ثبت أن لا حكم للأفعال قبل الشرع ، المواقف ص ٣٢٧ ؛ ندعي أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا أن العقل بمجرده مـوجب ، الاقتصاد ص ٩٧ ؛ قال أئمة بخارى لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة؛ الواجب هو يوجبه الله على عباده ولا يجب عليه شيء باتفاق أهل السنة والجماعـة ، شرح الفقـه ص ٩٥ - ٩٦ ؛ في أنه لا يجب عليـه شيء من قبيـل العقـل ولا يجب عـلى العبـاد شيء قبـل ورود الشـرع ، النهـايـة ص ٣٧٠ - ٣٩٦، قبل الخطاب والارسال لا يكون شيئاً واجباً ولا حراماً على أحد ، الأصول ص ٢٤ - ٢٥ .

(٩١) عنـد أهل الحق لـو قدر انسـان قد خلق تـام الفطرة كـامل العقـل دفعة واحـدة من غير أن يتخلق بأخلاق قـوم ولا تأدب بـآداب الأبوين ولا تـزيا بـزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عـرض عليهما أمران أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكـذب قبيح بمعنى أنـه يستحق من الله لـومـاً عليه، لم يشك أنه لا يتوقف في الأول ويتوقف في الثاني ، ومن حكم أن الأمر سيان بالنسبة الى عقله

الشرع لا يثبت إلا بالعقل وبالتالي يقع الفكر في الدور[٩٢] . فالعقل أساس الشرع ، والقدح في العقل قدح في الشرع باجماع علماء الأصول وجمهور الأمة . ولو كان الحسن والقبح من الله لحسن منه الكذب وذلك ابطال للنبوات . ولا يمكن أن تكفي المعجزة في اثبات صدق النبي لامكانية صدورها على يد كاذب ، هذا إذا كانت المعجزة ، وهي الدليل الخاص ، دليلاً على صدق النبوة أصلاً[٩٣] . وكيف يجوز في الشرع الزيادة والنقصان وكأنه لا أساس له من عقل أو واقع ؟ ان مرحلة التجريب قد انتهت أثناء الوحي عن طريق النسخ . واستقر الشرع واستتب وتأسس في العقل وفي الطبيعة . وكيف يبلغ التغيير والتبديل درجة قلب الحق باطلاً والباطل حقاً ، وقلب الحلال حراماً والحرام حلالاً بمجرد تغيير ارادة الشارع ؟ ذلك بالضبط ما يحدث في مجتمعاتنا الحالية عندما تسن القوانين وتبدل بارادة الشارع دون أن تؤسس في العقل أو في الطبيعة ودون ابتغاء مصلحة أو اتقاء مفسدة . فاذا ما اكتمل الشرع بعد أن يتحقق في الواقع أصبح تعبيراً عن العقل والطبيعة ، وثابتاً بثباتها[٩٤] . قد يكون العقاب وحْده هو الذي يرد به الشرع أي جزاء الفعل

= خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول فان القولين في حكم التكليف على وتيرة واحدة ولم يمكنه أن يرجح أحدهما على الثاني بمجرد عقله ، النهاية ص ٣٧١ - ٣٧٢ .

(٩٢) لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلاً لأن العلم يحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عنه حسنه ويقبح ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الأمر قبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق وذلك إما بالعقل والتقدير ألا حكم له وإما بالشرع فيدور ، التحقيق ص ١٤٥ .

(٩٣) لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وذلك ابطال للشرائع ، ولم يمكن التمييز بين النبي وغيره ، التحقيق ص ١٤٥ ؛ لا واجب لأحد قبل ورود الشرع ولو استدل مستدل قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثواباً ولو أنعم الله عليه بعد معرفته به نعماً كثيرة كان ذلك تفضلاً منه عليه . ولو كفر انسان قبل ورود الشرع ما كان مستحقاً عقاباً وان عذبه عليه كان ذلك عدلاً منه كابتدائه بايلام من لا ذنب له من الأطفال والبهائم ، الأصول ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٩٤) قال أصحابنا كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزاً ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه . ولذلك لو أباح الشرع ما حرمه وحرم ما أباحه كان جائزاً وانما =

القبيح أما الثواب على الفعل الحسن فلا يحتاج الى ورود الشرع ويمكن معرفته بالعقل قبل ورود الشرع . فالعقل لايقر بالعقاب على الفعل القبيح وكأن العقاب كالثواب ينشأ من طبيعة الفعل . الثواب على الحسن بالطبيعة والعقاب على القبح بالشرع(٩٥) .

ولماذا يكون اثبات الشرع وحاجة الانسان الى النبوة على حساب العقل وابتداء من حدوده ؟ إن اختلاف قوى الانسان ، الذاكرة والتخيل والتفكر بين الشدة والضعف لا تعني حاجته الى من يقويها فإنها من سمات الانسان. وقد تكون على هذا النحو أحد مظاهر قوته وأعمال حريته . كما أن تفاوت الناس في ادراك النافع والضار أو الحسن والقبيح ليس ذريعة لفرض الوصايا عليه واعلان قصور العقول بل يمكن تجاوزها بتعاون البشر والخبرات المشتركة وتبادل المعارف والعلوم ، والنصيحة المشتركة والتنبيه والتذكير ، في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو أحد مظاهر ممارسات الحرية . ولماذا الشعور بالدونية أمام قوة أخرى أسمى وأعظم عقلاً وارادة مع أن الانسان سيد الكون وأعظم من الجبال والمحيطات والأنهار لأنه قادر على تسخيرها لصالحه ولديه عقل قادر به على معرفة أسرار الكون وادراك قوانين الطبيعة ، وهو الوحيد الكائن الحر الذي قبل تأدية الأمانة وتحقيق الرسالة ؟(٩٦)

= خص الله الشريعة بما استقرت عليه لأنه أراد ذلك ولا مدخل في تقدير شيء من العقل . وعند القدرية ما أوجبه الشرع لم يكن جائزاً سقوطه ، وما أسقط لم يكن جائزاً وجوبه ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه ، الأصول ص ١٤٩ .

(٩٥) يعطي الأشاعرة عدة أدلة نقلية على أن الحسن والقبح شرعيان منها « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » . فلو كان حسن الفعل مدركاً بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا بناء على ما هو عند المعتزلة من وجوب تعذيب العاصي إذا مات غير تائب . واللازم باطل ، التحقيق ص ١٤٣ ؛ المقصود أن المعرفة قد وجبت بالشرع لا بالعقل وليس المقصود تقييد التكليف بالشرع وهذا مذهب الأشاعرة ، فمعرفة الله وجبت بالشرع وكذلك سائر الأحكام إذ لا حكم قبل الشرع لا أصلياً ولا فرعياً . وقد قيل شعراً .

فكل ما كلف شرعاً وجبا ... عليه أن يعرف ما قد وجب

الجوهرة ص ٢٦ - ٢٩

(٩٦) هذا هو معنى الآية الكريمة « انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها =

لماذا الاعلان عن قصور العقل وبيان حدوده والاكرم للانسان بيان قواه وامكانياته اللامحدودة ؟ لماذا الاعلان عن أن الانسان في حاجة الى هاد يهديه ، ومرشد يرشده ؟ لم هذا الاحساس بالتقصير والقصور وأن الانسان في حاجة الى وصي وهو النبي ؟ ولماذا تثبت النبوة على انقاض العقل ؟ ان ارجاع الحسن والقبح الى الذات العاقل ثم ايقاعه في نسبية الأهواء والانفعالات وتفاوت الأمزجة والطبائع واختلاف الظروف والمواقف كل ذلك يفضي الى الغاء العقل والاغراق في الاشراق أو يؤدي في النهاية الى هدم العقل لافساح المجال للنبوة وكأن النبوة مكملة للعقل إن لم تكن مضادة له . وذلك في الحقيقة تدمير للعقل من أجل افساح المجال للنبوة . فالغاية البداية بالعقل لهدمه ، واثبات الحسن والقبح لاثبات النبوة ، العقل مجرد وسيلة وليس غاية ، بداية وليس نهاية ، مقدمة وليس نتيجة ، وهو أقرب الى النفاق منه الى العلم ، وتضحية بالعدل أيضاً من أجل التوحيد بطريقة أذكى من الجبر الذي لا يعترف بشيء أصلاً لا في التوحيد فينكر الحرية ولا في العدل فينكر الحسن والقبح العقليين(٩٧) . والعجيب ان يتم ذلك في كبرى الحركات الاصلاحية التي قالت بالحسن والقبح العقليين الى منتصف الطريق ، أشعرية في التوحيد اعتزالية في العدل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ، دعوة عملية على دعوة نظرية غير مطابقة . لذلك كبا الاصلاح(٩٨) .

= وأشفقن منها وحملها الانسان »(٣٣ ؛ ٧٢) .

(٩٧) لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب ، وفي ذلك ابطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي وأنه باطل اجماعاً ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور ، المواقف ص ٣٢٧ .

(٩٨) انظر بحثنا «كبوة الاصلاح» ، الندوة العملية لكلية الآداب جامعة الرباط ، ١٩٨٣ ؛ وهذه هي دعوة محمد بن عبده اذ يقول «لهذا كله كان العقل الانساني محتاجاً في قيادة القوى الادراكية والبدنية الى ما هو خير له في الحياتين ، وإلى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال وتعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الألوهية ومعرفة ما ينبغي أن يعرف من أحوال الآخرة . وبالجملة في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة . . . وذلك المعين هو النبي . . . النبوة تحدد ما ينبغي أن يلحظ في جانب واجب الوجود من الصفات وما يحتاج اليه البشر كافة من ذلك . . . فوجوب المعرفة على هذا الوجه المخصوص وحسن المعرفة وخطر الجهالة أو الجحود بشيء مما أوجبه الشرع في ذلك وقبحه مما لا يعرف إلا من طريق الشرع معرفة تطمئن بها النفس ولو استقل عقل بشري بذلك لم =

ان وجود موضوعات قد تتجاوز حدود العقل ، ولا يتناولها العقل لا يطعن في العقل وقدرته على ادراك الحسن والقبح في الأفعال . فهما في الأفعال وليسا في المعتقدات ، في السلوك وليسا في النظريات ، في الحسيات وليسا في المجردات ، في هذه الدنيا وليس في العالم الآخر . ولماذا تكون العبادات مثل النظريات والعقائد والأخروبات خارجة عن حدود العقل ؟ إذ لا يوجد في العبادات شيء لا يُعرف وجه الفائدة فيه مثل اعداد الركعات ومناسك الحج . العبادات الاسلامية كلها مفهومة ومعروفة دلالاتها والحكمة منها حتى في دروس الدين الأولية مثل النظافة والرياضة والاحساس بالفقراء ووحدة الأمة . . الخ . الشرع قائم على العقل . وليس الشرع هو مظاهره الخارجية بل هو قوانينه وأهدافه من مقاصد الى آخر ما هو معروف في علم أصول الفقه في مقاصد الشريعة وإلا استحال الاستدلال . ولماذا ارجاع الاسلام الى المراحل السابقة للوحي وقياس العبادات على بعض الاحتفالات في الديانة الموسوية وضروب التوسل والزهادة في الديانة العيسوية « لاثبات أنه » لا يمكن للعقل البشري أن يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه؟قد تكون المراحل السابقة لتطور الشرع في التاريخ أقل عقلانية من الشرع في آخر مراحله بعد اكتماله . ولماذا تكون الجهود الانسانية الخالصة في الابداع والخلق مفسدة سواء قبل الوحي أو بعده ؟ فالوثنية لها مآثرها كما أن لها نقائصها . فلماذا تفسد الوثنية العقول وتنحرف بها عن مسالك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين وقادة الفكر الانساني ؟ وهل الدهري الذي لا يؤمن بالشرائع أو الذي لم تصله الشرائع لا يعلم الحسن والقبح وأنه لا يقدر على اجتناب الرذائل وممارسة الفضائل ؟ هل كان البشر كالحيوانات

= يكن على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذي هو عماد الطمأنينة . فإن زيد على ذلك العرفان على ما بينه الشرع يستحق المثوبة المعينة فيه وهذا يستحق العقوبة التي نص عليها وكانت طريقة معرفة الوجوب شرعية محضة . . . غير أن ذلك لا ينافي أن معرفة الله على هذه الصفة حسنة في نفسها وانما جاء الشرع مبيناً للواقع ، فهو ليس محدث الحسن ونصوصه تؤيد ذلك . . . تبين النبوة الحسن والقبح بمعرفته بل طريقة معرفته شرعية وهو لا ينافي أن يكون المأمور به حسناً في ذاته بمعنى أنه مما يؤدي الى منفعة دنيوية أو أخروية . . . وقد يكون من الأعمال ما لا يمكن درك حسنه ومن المسيئات ما لا يعرف وجه قبحه وهذا النوع لا حسن له إلا الأمر ولا قبح له الا النهي» ، الرسالة ص ٧٩ ـ ٨٢ .

والبهائم قبل الشرائع ؟ ان كامل العقل قادر على معرفة الحسن والقبح في الأفعال قبل ورود الشرع فالوعي الفردي مستقل عن الوعي الاجتماعي وإلا فكيف يظهر الأنبياء دعاة ومصلحين في أقوامهم ؟[٩٩] ولماذا يتم انكار الحقائق العقلية العامة وبداهاتها باسم الله وإمكانية تدميره لها والقضاء عليها؟لماذا تنكر ضرورات العقل؟ وهي أساس نظرية العلم ، وكأن الله واقف لها بالمرصاد يرى في شمول الحقائق وعمومها تهديداً له ؟[١٠٠] لماذا انكار الحقائق مثل عدم جواز تكليف ما لا يطاق ، استحقاق الذم والمدح والثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ؟ ولماذا لا يكون القبح محظوراً على الاطلاق في العقل مثل كفر النعمة ؟ أليس الكذب والظلم والكفر قبحاً ؟ وماذا يستفيد الله من قولنا أنه هو المنعم وهو المقبح للكفر والظلم وأن العقل لا يقبح شيئاً وأنه هو الحاكم بأحكام العقل ؟ وما أسهل أن يأتي الحاكم فيما بعد ويزحزح الله أو يأخذ مكانه ويجعل نفسه هو المحسّن والمقبّح للأفعال . ولا يؤدي القول بالحسن والقبح العقليين الى الشرك ،الشرك بين العقل والله فالله لا يجعل أحد مخلوقاته ، وهو العقل ، شريكاً له . ان الله نفسه قد عُرف بالعقل ، وهدم العقل هدم لأساس معرفتنا بالله . وكيف لا يحسن العقل شيئاً ولا يقبح شيئاً ؟ وكيف تُنفى الحقائق وكأن الله قد أدى الى هدم الحقائق وأوقع البشرية في اللاأدرية والشك وابطال الحقائق، وهوما نفاه علم أصول الدين من قبل في نظرية العلم ؟ وهل الله سوفسطائياً ؟[١٠١] وهل يستعلي الله ويثبت قوته بتدمير أحد مخلوقاته ـ وهو جزء منها وهو العقل ـ وذلك بأن يصبح الله حاكماً على العقل وينفي حكم العقل على نفسه وعلى الأشياء وعلى الأفعال ؟ لماذا هدم الحقائق الانسانية العامة والتشكيك في القيم وابعاد الظروف الاجتماعية وكأن الله لا يعترف بحق ولا يسلم بقيمة ، يفعل الظلم ، وتقوم شرائعه على التناقض والعبث ؟ إن انكار العقل هو هدم للمصالح وجلب للفاسد وقضاء على التعليل وهو أساس التشريع ، وبالتالي

---

(٩٩) التعديل والتجوير ص ١٠٩ ـ ١١٤ .

(١٠٠) عرفونا ما هذا القبيح في العقل على الاطلاق ؟ الفصل جـ ٣ ص ٧٨ .

(١٠١) الفصل جـ ٣ ص ٨٠ ـ ٨٣ .

جعل المتكلم الأشعري الله عاملاً ضد نفسه ، وهادماً شريعته بيده ، وقاضياً على العقل بحكمته[١٠٢] .

ب ـ هل يمكن تحديد العقل قبل السمع ؟ ويمكن اعطاء العقل دوراً محدوداً قبل السمع كأحد الحلول المتوسطة بين هدم العقل كلية قبل السمع وبين جعل العقل مستقلاً بذاته مدركاً قبل السمع ودون ما حاجة اليه[١٠٣] . فقد يكون العقل قادراً على ادراك المعارف العقلية وحدها دون الشرعية . فقد تكون المدركات عقلية مثل حسن العلم والايمان وقبح الجهل والكفر سواء بديهية أو نظرية وقد تكون سمعية مثل حسن الاثبات بالطاعات وقبح وارتكاب المنهيات[١٠٤] . وإذا كانت القبائح العقلية تعرف ضرورة أو استدلالاً فإن القبائح الشرعية قد لا تُعرف ضرورة على الاطلاق، بل تعرف استدلالا لأنه لا مدخل فيها للضرورة إلا إذا ارتدت الى الأصول . أما القبائح العقلية مثل الظلم والكذب فهي ضرورية . قد تعلم القبائح الشرعية على الجملة وعلى التفصيل بالاستدلال . تعرف القبائح العقلية ضرورة والشرعية استدلالاً[١٠٥] . والحقيقة أن الفصل بين الأفعال العقلية والأفعال

---

(١٠٢) الاجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام ، المواقف ص ٣٢٧ ؛ فإن قال : انما يقبح الكذب لأنه قبحه قيل : أجل ولو حسنه لكان حسناً لو أمر به لم يكن عليه اعتراض. فإن قال: اجازوا له أن يكذب كما أجزتم له أن يأمر بالكذب قيل : ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب ، اللمع ص ١١٧ ـ ١١٨ .

(١٠٣) المذاهب ثلاثة . مذهب الأشاعرة الذي يرى أن الأحكام كلها تجب بالشرع ولكن بشرط العقل ، ومذهب الماتريدية الذي يرى وجوب المعرفة بالعقل دون سائر الأحكام ومذهب المعتزلة الذي يرى أن الأحكام كلها بالعقل، التحفة ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(١٠٤) هذا هو رأي بعض المعتزلة ، الغاية ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ؛ المحيط ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨ ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢ ؛ ولكنه هو الرأي المعروف عن الماتريدية . إذ تجب المعرفة عندها بالعقل بمعنى أنه لو لم يرد بها الشرع لادركها العقل استقلالاً لوضوحه لا بناء على التحسين العقلي كما قالت المعتزلة ، التحفة ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(١٠٥) هذا هو رأي فقهاء الحنفية . فالعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الأصل . وإن كانت مما يستقل فيه العقل، وإلاّ فعلم إثبات الصانع وعلم قدرته لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب

الشرعية فصل لا مبرر له . الأفعال واحدة حية في الشعور وقائمة على العقل وهادفة الى غاية . ويمكن معرفة جنس الأفعال الشرعية عقلاً أما من الناحية البدنية أو الشعورية أو الاجتماعية . ولا يهم أن يكون ذلك عن ضرورة أو استدلال فكلاهما طريقان للمعرفة . وإذا كانت العلوم الشرعية جزء من العلوم النظرية الاستدلالية فكيف يحدث أن بعض الموضوعات تعلم بالعقل والأخرى بالشرع ؟ ولو جاوزت بعض الموضوعات العقل لانهدم العقل وانهدمت العلوم النظرية . وكيف تعلم العلوم النظرية بالعقل والأمور العملية بالشرع في حين أن الموضوعات العقائدية أصعب فهماً من الموضوعات العملية ؟ وإذا كانت غاية الوحي هي تعقيل السلوك وتنظير حياة الانسان فكيف يتم ذلك في الأمور النظرية دون الأمور العملية ؟ وهل العقائد أكثر استعداداً للتنظير من الشرائع ؟

ويمكن للعقل أن يصل الى حقائق الشرع دون الاعتماد في ذلك على النقل وإلا فلا مكان لاثبات وجود الصانع وصفاته عقلاً بشرط المطابقة مع النقل وإلا كانت كتأملات الفلاسفة التي يعتمد فيها على العقل الخالص دون شرط المطابقة. والمطابقة هنا خارجية صرفة مع شيء آخر غير العقل وكأن العقل لا يتطابق مع ذاته في نظرية الاتساق أو مع الواقع وهو المعنى الشائع للمطابقة .

وقد يأتي حل متوسط بأن تحصل المعارف بالعقل ولكنها لا تجب إلا بالشرع(١٠٦) . ومناط التحقيق هو المعرفة لا الوجوب . وسؤال الوجوب تالٍ على

= والسنة ولكنه يتوقف عليها من حيث الاعتداد بها لأن هذه المباحث إذا لم تعتبر مطابقتها للكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة . فحينئذ لا عبرة بها ، شرح الفقه ص ١٠ .

(١٠٦) فرق الأشعري بين حصول المعرفة بالعقل وبين وجوبها به ، فقال: المعارف كلها تحصل بالعقل وتجب بالسمع ودليله لنفي الوجوب التكليفي بالعقل لا لنفي حصول العقلي عند العلم بالعقل ، النهاية ص ٣٧١ ؛ قال اصحابنا (الأشاعرة) ان العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الأزلية وعلى جواز ارساله الرسل الى عباده وعلى جواز تكليفه عباده ما شاء، ومنها دلالته على جواز حدوث كل ما يصح حدوثه وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه . فأما وجوب الأفعال وخطرها وتحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع. فإن أوجب الله على عباده شيئاً بخطابه اياهم بلا واسطة أو بارسال رسول اليهم وجب وكذلك ان نهاهم عن شيء بلا واسطة أو =

المعرفة . فإما تجب عقلاً أو تجب شرعاً . والقول بأن الله هو الذي حسن وقبّح في عقول بني آدم هو مسك للعصا من المتصف لا يرضى العقل ولا الشرع[107] . إذ لا حاجة لله لأن يحسن ويقبح من خلال العقول . فهو قادر على التحسين والتقبيح من خلال الأوامر والنواهي مباشرة ما دام على الانسان وجوب الطاعة واجتناب المعصية . وهو أيضاً هدم للعقل وكأن العقل غير قادر على أن يحسن ويقبح بنفسه ، وكأن العقل مجرد انفعال دون فعل ، مستقبل دون أن يكون مرسلاً ، مفعول دون أن يكون فاعلاً ، وكأنه مجرد ذريعة للغير ، مظهر للعقل وليس حقيقة . ومع ذلك لا يرضى عن ذلك دعاة هدم العقل ويُنسب القول الى دعاة اثبات العقول وكأن الوسط يكون باستمرار أقرب الى أحد الطرفين . وما القول فيمن لم يشعر بذلك بعقله فيقبح ما يحسنه العقل ويحسن ما يقبحه العقل ما دام الأمر ليس منه وليس من حكم العقل ؟ أين تكون ارادة الله ؟ ألا يعتبر ذلك طعناً في ارادة الله وتشكيكاً في مرادها؟ وما القول في ضعاف العقول؟وكيف تعمل ارادة الله في العقول ؟ وكيف تعمل ارادة الله في العقول الضعيفة ؟ ولماذا لم تقو عليها فتصححها إذا ما اعتذر الانسان بضعف العقل ؟ وقد تكون الحكمة هي طريق الوجوب التي تجمع بين العقل والله . ولما كانت الحكمة تعبيراً عن العقل يكون العقل طريق الجمع بين نفسه وبين الله ، ويكون هو المقياس وهو أحد

= على لسان رسول حرم عليهم ، الأصول ص ٢٤ ؛ قال أهل السنة الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل . فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف أي لا يوجد المعرفة بل يوجبها . . . إلاّ أن العقل لا ينتهي الى معرفة ذلك الأخص ولم يرد به سمع فيتوقف ، الملل حـ ١ ص ١٥١ - ١٥٢ ؛ عند الأشعري الواجبات كلها سمعية والعقل ليس يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً وتقبيحاً فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي ، الملل حـ ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(١٠٧) وقد ذكر بعضهم أن الله قبح في عقول بني آدم أكل ما يطيبهم وأكل أموال غيرهم ولم يقبح ذلك في عقول الحيوان . فأقر هذا الجاهل بأن الله هو المقبح والمحسن فان كان ذلك كذلك فلا قبيح إلا ما قبح الله ولا محسن إلا ما حسن ، وهذا قولنا . ولم يقبح الله قط خلقه لما خلق وانما قبح منا كون ذلك الذي خلق من المعاصي فينا ، الفصل حـ ٣ ص ٩٤ - ٩٥ .

الطرفين في نفس الوقت ينال الثلثين والله الثلث(١٠٨) .

وقد تأتي حلول وسط أخرى عن طريق ايجاد وظيفة أخرى للشرع غير وظيفة العقل فلا تتنازع الاختصاصات ، ويبقى تقسيم العمل بينهما . وعلى هذا النحو قد تكون مهمة الشرع الاخبار لا الاثبات ،والاعلام لا التقنين(١٠٩) وقد يقتصر دور الله على فعل الأسماء لا الأشياء . فالله له اللفظ والانسان له الشيء والمعنى مناصفة بينهما . ولكن تظل الأشياء لب الألفاظ وجوهرها(١١٠) .

٢ ـ اثبات العقل

ولا يحتاج العقل الى اثبات فهو بديهية لا ينكرها أحد حتى ألد أعداء العقل . معرفة الحسن والقبح إذن معرفة بديهية عقلية وليست مجرد ظن أو اعتقاد ، مثل المعارف الرياضية . فالاثنان أكثر من الواحد قضية صحيحة مثل أن الظلم قبيح . وسواء كانت معرفة الحسن والقبح بديهية أو نظرية ، ضرورية أو استدلالية ، فطرية أو مكتسبة فكلاهما معرفة عقلية بديهية أو تستند الى بديهية يجتمع عليهما كل العقلاء اضطراراً . وكلاهما معنى ، ولا فرق بين غياب المعنى

---

(١٠٨) ليس ذلك مجرد العادة بل هو العقل الصريح القاضي على كل مختلفين في مسألة بالنفي والاثبات . وما حسن في العقل حسن في الحكمة الالهية ، وما حسن في الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف . فلا يجب على الله شيء تكليفاً ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريراً أوتدبيراً،النهاية ص ٣٧٤ ؛ قولهم ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب على الله حكمة لا تكليفاً ، النهاية ٣٨١ .

(١٠٩) عند الخوارج والكرامية والمعتزلة الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها ، النهاية ص ٣٧١ ؛ وعند الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند العقل إذاً ادراك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاه ، شرح الفقه ص ٩٥ ـ ٩٦ .

(١١٠) أجمعت المعتزلة الا عباد، أن الله جعل الايمان حسناً والكفر قبيحاً . ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح وأن الله خلق الكافر لا كافراً وكذلك المؤمن لا مؤمناً ، مقالات حـ ١ ص ١٧٣ .

ووجود اللامعنى أو وجـود معنى غير معقـول إذ أن اثبات معنى بـلا موقف وقـوع في التجريد ونسيان للانسان(١١١) .

والحجـج لاثبات الحسن والقبـح العقليين كثيـرة من طبيعة العقـل والمعقـول وباتفاق العقلاء على حقائق عامة واحدة لا تختلف من فـرد الى فرد أو من زمـان الى زمان أو من مكان الى مكان . الحسن معياري لا يتغـير من فرد عـاقل الى فـرد آخر عاقل . واعتقاد المجبرة حسن القبح لا ينفي قبحه لأنه خطأ في المعرفة . واختـلاف القبيح بالنسبـة الى العادات لا يعني عـدم وجود القبـح المعياري ، فـالمعيار أسـاس الحكم(١١٢) . والحسن الخلقي غير الحسن الجمالي في الفن أو في الـطبيعة . الحسن الخلقي معيـاري موضـوعي والحسن الجمالي ذوقي نسبي ذاتي . وفـرق بـين القبـح الخلقي والقبح الجمالي . القبح الخلقي موضـوعي ، قبح معيـاري يعلم باضـطرار عقلاني في حين أن القبح الجمالي ذاتي يختلف باختلاف حـال الفرد وبـاختلاف أذواق الأفراد سواء كان ذلك في مجال الفن أم في مجال الـطبيعة . ولا قبـح في الطبيعـة إلا من حيث وجود الانسان فيها . فالأكـوان والاعتمادات والتـآليف ليس فيها قبـح ، وانما تقبح لكـونها عبثاً أو ظلماً أو مفسـدة(١١٣) . إن اختلاف النـاس على بـداهات العقول لا يقدح في هذه البداهات نفسها بل يعني عدم احكام في استخدام العقول

---

(١١١) قـال جل المعتـزلة بـالحسن والقبح العقليـين . للفعل جهـة لحسنـه أو مقبحـه ثم انها قـد تـدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصـدق الضار وقبح الكذب النافع . المواقف ص ٣٢٤ ؛ وقد صار الخوارج والكرامية مع المعتزلة الى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثـواب والثناء عـلى فعل الحسن ويجب عليـه الملام والعقـاب على فعـل القبيح ، النهـاية ص ٣٧١ ؛ يثبت المعتـزلة كـلامهم على التحسين والتقبيح العقليين . الحسن عندهم ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل . فاذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يندم على تركه ويمدح على فعله حكم بوجوبـه وهكذا ، التحفـة ص ٢٨ ـ ٢٩ ؛ وأيضاً النهاية ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩ ؛ الغاية ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ ؛ التعديـل والتجويـر ص ٥٧ ، ص ٦٣ ـ ٦٩ ، ص ٧٤ ، ص ١٨ ـ ٢١ ؛ المـحـيط ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦ ؛ الارشـاد ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ .

(١١٢) التعديل والتجوير ص ٢٢ ـ ٣٦ .

(١١٣) التعديل والتجوير ١٩ ـ ٢١ ، ص ٥٥ ، ص ٦٣ .

أو أن البداهة المتنازع عليها ليست من أوليات العقول بل ما زالت أهواء أو مصالح أو آراء أو انفعالات أو منازع(١١٤) . إن هدم العقل بحجج جدلية لا يقضي على بداهته . فالحجة الجدلية القائمة على القسمة العقلية لا تثبت شيئاً لعيوب في المنهج الجدلي ذاته، مثل احتمال كون القسمة غير جامعة ولا مانعة أو عدم التوازي بين القسمة العقلية وجوانب الشيء أو استعمال الخصم للمنهج نفسه ، كما أن نفي المعارض العقلي لا يعني اثبات الشيء(١١٥) .

وبالاضافة الى الحجج الجدلية السابقة دفاعاً عن العقل ورداً على الاتهامات له ، هناك حجتان ايجابيتان رئيسيتان . الأولى وجود حقائق عامة يجتمع عليها كل العقلاء وأمور يتفق عليها كل الناس، ليس فقط بحكم العادة وميل الطباع الى اللذات ونفورها من الآلام، بل كحقائق بديهية عامة تكشف عن وجود موضوعي للقيم ولأحكام السلوك العامة . لا خلاف بين العقلاء وإن جاز فانه انما يرجع الى قلة العدد أو إلى قبيل الهوى ولكن الحقائق متفق عليها على عكس السوفسطائيين ومنكري الحقائق. يختار الانسان الحسن ويترك القبيح لذاتها بصرف النظر عما ينتج عن ذلك من جلب المنافع ودفع المضار . يعرف ذلك العقلاء والصبيان دون ما حاجة الى شرع . ويستطيع الخاصة الوصول الى ذلك إن لم تستطع العامة الوصول اليه . فاتفاق العقلاء على حقائق بديهية يوجب الملاءمة والمنافرة والكمال والنقص ويدل على بداهة هذه الحقائق وإلا أصبح السلوك الأخلاقي نفعياً أو ذاتياً صرفاً وهدم الأساس الموضوعي له(١١٦) . والثانية أنه إذا ما تساوى الصدق والكذب

---

(١١٤) يقدم الجويني حججاً ست ضد المعتزلة أولها ابطال الضرورة ، الارشاد ص ٢٦٠ ؛ الغاية ص ٢٣٨ - ٢٣٩ ؛ الخوارج والكرامية مع المعتزلة ، من الحسن والقبح ما يدرك ضرورة كالصدق والمفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة . ومنها ما يدرك نظراً بأن يعتبر الحسن والقبح من الضروريات ثم يُرد اليها ما يشاركها في مقتضياتها ، النهاية ص ٣٧١ .

(١١٥) يوجه الجويني حجة جدلية الى الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة مؤداها أن القبح اما يرجع الى نفسه أو الى صفة أو لا الى نفسه ولا إلى صفة . ولا يرجع الى نفسه ولا الى صفة لأن القتل قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً فلم يبق إلا قبحه لورود الشرع به ، الارشاد ص ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(١١٦) استدل المعتزلة بأن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار وقتل الأنبياء بغير حق

كطريقين للوصول الى هدف فان الانسان الى الصدق أقرب دون أي فرض من نفع أو كسب أو دفع ضرر نظراً لحسن الصدق وقبح الكذب . وبالرغم من أن هذه الحالة قد تكون افتراضية خالصة إذ لا يتساوى الحسن والقبح تماماً إلا أن الحسن يكون باستمرار أقرب الى الباعث الأقوى . بل إنه في حالة غلبة القبح فإنه يمكن للحسن أن يقلب بارادة أقوى والعود الى الذات والقدرة على تجاوز الظرف المادي

= ويجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الأنبياء . وليس هذا من الشرع إذ يقول به غير المتدين أصلاً . والناس مجمعون عليه جميعاً ، التحقيق ص ١٤٤ ؛ التمهيد ص ١١٠ ؛ الشرح ص ٣٠٥ ، ص ٣٠٩ ؛ النهاية ص ٣٧٣ - ٣٧٤ ؛ ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ؛ الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الأنبياء بغير حق وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلاً ولا العرف إذ العرف يختلف بالأمم وهذا لا يختلف ؛ المواقف ص ٣٢٦ - ٣٢٧ ؛ اللطف ص ٢٨٠ - ٢٨١ ؛ كل هذا من الأوليات العقلية لم يختلف فيه عامي ولا فيلسوف. فللأعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار أثرها في الخاصة أو في العامة. والحس أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعاني السابقة بدون توقف على سمع . والشاهد على ذلك ما نراه في بعض أصناف الحيوان وما نشاهد في أفاعيل الصبيان قبل تعقل ما معنى الشرع وما وصل الينا من تاريخ الانسان ، وما عرف في جاهلية. فمن زعم أن لا حسن ولا قبح في الأعمال على الاطلاق فقد سلب نفسه العقل بل عدها أشد حمقاً من النمل ! الرسالة ص ٧١ - ٧٢ ؛ ان واجب الوجود وصفاته الكمالية تعرف بالعقل . فإذا وصل مستدل ببرهانه الى اثبات الواجب وصفاته غير السمعية ولم تبلغه بذلك رسالة كما حصل لبعض أقوام من البشر ثم انتقل من النظر في ذلك وفي أطوار نفسه الى أن مبدأ العقل في الانسان يبقى بعد موته كما وقع لقوم آخرين ثم انتقل من هذا مخطئاً ومصيباً الى أن بقاء النفس البشرية بعد الموت يستدعي سعادة لها فيه أو شقاء ثم قال أن سعادتها انما تكون بمعرفة الله وبالفضائل وانها انما تسقط في الشقاء بالجهل بالله وبارتكاب الرذائل وبني على ذلك أن من الأعمال ما هو نافع للنفس بعد الموت بتحصيل السعادة ومنها ما هو ضار لها بعده بايقاعها في الشقاء فأي مانع عقلي أو شرعي يحظر عليه أن يقول بعد ذلك بحكم عقله . ان معرفة الله واجبة ، وأن جميع الفضائل وما يتبعها من الأعمال مفروضة وان الرذائل وما يكون عنها محظورة، وان يضع لذلك ما يشاء من القوانين ليدعو بقية البشر الى الاعتقاد بمثل ما يعتقدوا الى أن يأخذوا من الأعمال بمثل ما أخذ به من حيث لم يوجد شرع يعارضه . أما أن يكون ذلك حالاً لعامة الناس يعلمون بعقولهم أن معرفة الله واجبة وأن الفضائل مناط السعادة في الحياة الأخرى ومدار الشقاء فيها، فمما لا يستطيع عاقل أن يقول به . والمشهود من حال الأمم كافة يضلل القائل به في رأيه ، الرسالة ص ٧٢ - ٧٥ .

وممارسة الحرية في الموقف من أجل تغييره والافلات من حصاره وضغطه . وعلى هذا النحو ينقلب الحسن الى القبح بالعود الى ممارسة الحرية الأولى التي منها انبثق الحسن والقبح أول مرة . ان امكانية التمييز بين الحق والباطل ، وبين الصدق والكذب يثبت موضوعية القيم واستقلال المعاني وشمولها وامكان الحكم والاختيار(١١٧) . وعند استواء الطرفين ينزع الشعور الى صفة موضوعية في الشيء يدركها العقل إدراكاً حدسياً . لا يعني استواء الطرفين إذن ضياع الصفات الموضوعية في شيء بل اختيار الانسان الحر بين الخير والشر .

والعقل قادر على احتواء كل ما يعرض للانسان من مواقف وسد حاجاته . فهو ذات عاقل قادر على التمييز بين الأشياء . لديه قواه مثل التذكر والتخيل والتفكر ، يعتمد عليها في سعادته . قد تشتد فيلتذ الانسان بالذاكرة أو بالخيال أو بالفكر وقد تضعف هذه القوى فتؤثر في قدرة الانسان على الادراك فيختلف الناس في تمتعهم بها وفي ادراكهم للأشياء . ان اثبات أن حقائق العقل مطلقة وعامة وشاملة لا ينال من الله شيء فالله هو الاطلاق والشمول ، وهو القانون وهو العقل . بل ان هذه الحقائق العقلية العامة الشاملة لأحد مظاهر الوجود الالهي في الحياة الانسانية وأحد الأدلة عليه . بل يمكن القول إن صفات الله العامة المطلقة الشاملة هي نفسها هذه الحقائق الانسانية العامة وبالتالي فإن انكار الحسن والقبح العقليين انكار لصفات الله(١١٨) .

---

(١١٧) ان من عنّ له تحصيل غرض من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً ، المواقف ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ ؛ وربما قال أبو علي وأبو هاشم ان وجه الحسن والقبح إذا اجتمعا في الفعل فالقبح أولى ، التعديل والتجوير ص ٧٠ ؛ رفض الجويني حجة استواء الصدق والكذب والميل الى الصدق بأن ذلك عادة وليس طبيعة ، النهاية ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩ ؛ الغاية ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ ؛ وهي احدى الحجج التي يوجهها ضد المعتزلة ، الارشاد ص ٢٦٣ ـ ٢٦٥ ؛ الغاية ص ٢٤ .

(١١٨) قال قائلون من زعمائهم منهم الحارث بن علي الوراق البغدادي وعبد الله بن حمود الكعبي البلخي وغيرهما أن كل شيء حسن بوجه ما قلما يمتنع وقوع مثله من الله لأنه حينئذ يكون حسناً، إذ ليس قبيحاً البتة على كل حال . وما كان قبيحاً على كل حال فلا يحسن البتة فهذا منفي عن

ان الاعلاء من سلطان العقل ليس أثراً خارجياً بل من طبيعة العقل وحكمة الشرع ، وإلا كان كل شيء حسن فينا وافداً من الخارج وكل شيء سيء فينا نابع من الداخل . وشتان بين مصادر المعتزلة في العقل ومصادر الدهرية والمنانية والبراهمة . وإن كان هناك اتفاق في العقل فالطبيعة البشرية واحدة والروح الانسانية واحدة(١١٩) .

= الله أبداً . ومن القبيح على كل حال أن تفعل بغيرك ما لا تريد أن يفعل بك وتكليف ما لا يطاق ثم التعذيب عليه ، الفصل حـ ٣ ص ٧٨ ؛ قال جمهور المعتزلة : وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائراً ، ومن فعل الظلم كان ظالماً ومن أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً قالوا : العدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه ، الفصل حـ ٣ ص ٧٢ .

(١١٩) اتهام المعتزلة باجرائهم الحكم على الباري بمثل ما يحكم به بعضنا على بعض بأنه سبق لذلك أصل عند الدهرية والمنانية والبراهمة . فقالت الدهرية لما وجدنا الحكم فيما بيننا لا يفعل إلا لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة ووجدنا من فعله ما لا فائدة فيه فهو عابث هذا الذي لا يعقل غيره . ولما وجدنا في العالم خيراً وشراً وعبثاً واقذاراً ودوداً وذباباً مفسدين انتفى بذلك أن يكون له فاعل حكيم . وزادت طائفة : علمنا بذلك أن للعالم فاعلاً سفيهاً غير الباري وهو النفس وأن الباري الحكيم خلاها تفعل ذلك ليريها فساد ما تخيلته ، فإذا استبان ذلك لها أفسده الباري الحكيم حينئذ وأبطله ولم تعد النفس الى فعل شيء بعدها . وقالت المنانية بمثل ما قالت به الدهرية ، وزادت ومن خلق خلقاً ثم خلق من يضل ذلك الخلق فهو ظالم عابث . ومن خلق خلقاً ثم سلط بعضهم على بعض وأعزى بين طائع خلقه فهو ظالم عابث فعلمنا أن خالق الشر وفاعله غير خالق الخير ، الفصل حـ ٣ ص ٧٣ ؛ وزادت البراهمة على التناسخية أننا لا نحتاج الى شريعة وشارع أصلاً فإن ما يأمر به النبي لا يخلو اما أن يكون معقولاً أو لا يكون معقولاً . فإن كان معقولاً فقد استغنى بالعقل عن النبي . وان لم يكن معقولاً لم يكن مقبولاً ، النهاية ص ٣٧٨ ؛ خالفت في ذلك التنوية والتناسخية والبراهمة فصاروا الى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح . وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها . ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة ، ومنها ما يدرك نظراً بأن يعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد اليها ما يشاركها في مقتضياتها ، النهاية ص ٣٧١ ؛ وقالت البراهمة والقدرية أنه لم يكن جائزاً تخلية العباد من التكليف . ولو فعل ذلك لكان قد أغراهم بالمعاصي ، الأصول ص ١٤٩ ؛ وقد حجرت القدرية عليه في قولها أنه ليس له خلق أعمال العباد وهم في ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس خلق الشرور من الأعمال وأضافوا اليه اختراع الخيرات كلها ، وهي مسألة التعديل والتجوير ، وقولهم أنه ليس له =

أ ـ اثبات العقل قبل السمع. والعقل قادر قبل السمع على الحكم، وقادر على أن يكشف الواجبات العقلية مثل تعلق الأفعال بالمدح والذم والثواب والعقاب أي قانون الاستحقاق وشكر المنعم. كما يمكن للعقل ادراك صفات الأفعال ادراكاً مستقلاً عن أي ثواب أو عقاب خارج الأفعال ذاتها وادراك النتائج المترتبة عليها وأثرها في توجيه الواقع واعادة بنائه. وقد كانت الأخرويات آخر مكتسبات الفكر الديني كما كان أولها التوحيد كما هو واضح في تطور الوحي وتاريخ النبوة(١٢٠). وقد يصل الأمر الى حد جعل التقصير في المعرفة يستوجب العقوبة وكأن هناك تكليفاً عقلياً قبل التكليف الشرعي. وإذا كانت صورة العقوبة وشكلها بمعنى التخليد بالنار لا تعرف إلا بالسمع إلا أن الجزاء على الأفعال يعرف بالعقل مثل وجوب الشكر. وقد يكون الجزاء في مرحلة ما قبل السمع نتائج الفعل في الطبيعة وأثره في العالم أي الجزاء الدنيوي قبل أن يضاف اليه الجزاء الأخروي. وإذا كان شكل المعارف النظرية بعد السمع هو معرفة الله ذاته وصفاته وأفعاله أو الشرائع العملية وطرقها مثل الصلاة والصوم والحج، فإن المعارف الخلقية والاجتماعية القائمة على المصلحة والمفسدة يمكن ادراكها بالعقل قبل السمع، ما يجب وما لا يجب، الحسن والقبح، وهما أساس الشرائع البدائية. قد تختلف وتتطور طبقاً لرقي الوعي الانساني حتى تتحدد بالأحكام الشرعية وتصبح أساساً عقلياً وطبيعياً للحلال والحرام، للواجب والمحظور. ومهما تغيرت الأحكام والأشكال والتصورات والقوانين فستظل مقولتا الحسن والقبح قائمتين كمقولتين فطريتين عقليتين طبيعيتين.

= منع اللطف دلالة التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له اسقاط التكليف عن العقلاء في الدنيا، الأصول ص ٨٢.

(١٢٠) النهاية ص ٣٨١ ـ ٣٨٧؛ الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلاً أن منكري الشرائع وجاحدي البنوات يعلمون قبح الظلم والكفران وحسن الشكر ولو كان الأمر يتوقف على السمع في ذلك لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح، الارشاد ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ ذهبت المعتزلة الى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة ولا يتوقف ادراكهما على السمع، وللحسن بكونه حسناً صفة وكذلك القول في القبيح عندهم، الارشاد ص ٢٥٨؛ الواجب في كل الديانات على المكلف أن يعرف بأدلته فإن كان من أهل الحمل نظر في جملة الأدلة وإن كان من أهل العلماء نظر فيها وفي تفصيلاتها . . . النظر والمعارف ص ٥٣٣.

وإن أمكن عذر الانسان في عدم معرفة الله المعرفة النظرية المفطورة فانه لا يعذر إذا ما جهل الله على الاطلاق في أشكاله البدائية الأولى . إن لم يكن العقل قادراً على ادراك المعارف النظرية أو التشريعات العملية فإنه قادر على ادراك الحقائق الأخلاقية والاجتماعية . لذلك لا يهم إذا كان العقل لا يدرك الذات المجرد أو عدد الركعات والسعي بين الصفا والمروة وتحميل العاقلة الدية دون القاتل فهي تشريعات تتدخل فيها العادات والأعراف والتقاليد . أما الحكمة منها فيمكن ادراكها بالعقل قبل السمع وإن تفاوتت الأشكال والرسوم قبل السمع وبعده(١٢١) .

---

(١٢١) إتفقت المعتزلة على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبيح يجب معرفتها بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح كذلك ، الملل حـ ٣ ص ٦٨ ؛ عند المعتزلة والبراهمة العقول طريقة الى معرفة الواجب والمحظور . وقال أكثرهم القبيح في العقل هو الضرر الذي ليس فيه نفع ولا هو مستحق . ومنهم من قال معرفة وجوب شكر المنعم وقبح الضرب ليس فيه نفع ولا هو مستحق في ضرورة العقل وبداهته . واختلفوا في وجه تعليق الايجاب والحظر على العقول ، الأصول ص ٢٦ ، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ ؛ وعند النظام المفكر قبل ورود السمع إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري بالنظر والاستدلال ، الملل حـ ٣ ص ٨٨ ؛ وعند أبي الهذيل المفكر قبل ورود السمع يجب عليه أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر وان قعد في المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، الملل حـ ٣ ص ٧٧ ـ ٧٨ ؛ وعند بشر بن المعتمر المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري بالنظر والاستدلال ، الملل حـ ٣ ص ٩٨ ؛ ويقول في الوعيد أن استحقاق العقاب والخلود في النار بالكفر يعرف قبل ورود السمع وسائر أصحابه يقولون التخليد لا يعرف إلا بالسمع ، الملل حـ ٣ ص ٩٠ ؛ وقال الجعفران ، جعفر بن حرب وجعفر بن المبشر في تحسين العقل وتقبيحه أن العقل يوجب معرفة الله بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، وعليه أن يعلم أنه ان قصر ولم يعرفه ولم يشكر عاقبه عقوبة دائمة فأثبتا التخليد واجباً بالعقل ، الملل حـ ٣ ص ١٠٥ ؛ وقال ثمامة بن الأشرس في تحسين العقل وتقبيحه وايجاب المعرفة قبل ورود السمع مثل أصحابه وزاد عليهم ان من الكفار من لا يعلم خالقه وهو مقدور وأن المعارف كلها ضرورية وأن من لم يضطر الى معرفة الله فهو مسخر للعباد كالحيوان ، الملل حـ ٣ ص ١٠٧ وعند الجاحظ الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله خالقهم وعالمون ـ عارفون بأنهم محتاجون الى النبي . وهم محجوجون بمعرفتهم . ثم هم صنفان : صنف عالم بالتوحيد وصنف جاهل به فالجاهل معذور والعالم محجوج ، الملل حـ ٣ ص ١١٢ ؛ واتفق الجبائيان على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية . وأثبتا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعات التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر . وبمقتضى العقل والحكمة يجب =

لم يكن العقل قبل ورود الشرع صفحة بيضاء بل كان قوة قادرة على التمييز بين الأشياء . وكان غرض الوحي منذ بدايته إلى نهايته كمال العقل . العقل قادر على معرفة الأشياء بلا شرع . والمعرفة ليست غيباً . الشرع مقرر ومثبت لحكم العقل وليس بادئاً أو نافياً له . أما أحكام العقل الصادرة عن عاطفة تطهر مثل تحريم ايلام الحيوان فليست صادرة عن طبيعة العقل بل عن مزايدة في الموقف الانساني الوجداني، ووقوع في الانسانية الفارغة ووضع الانسان على مستوى الطبيعة وليس سيداً لها . لقد تنازع الناس في أمور معقولة قبل ورود الشرع وانتهوا الى أحكام عقلية . وإلا فكيف كان يحكم القاضي قبل الشرع بين المتخاصمين ؟ وفيم كانت القوانين القديمة ؟ ألم يدخل كثير من القوانين القديمة في الشرائع الالهية إما تمثلاً لعدالتها أو إقراراً للأعراف السائدة ؟(١٢٢) ان الجدل الذي قام حول القيم قبل ورود الشرع يثبت موضوعيتها . هناك حقائق عقلية عامة يدركها العقل دون ما حاجة الى شرع مثل استحالة الشرك وكل صفات النقص في الكمال . وإذا كانت المعرفة النظرية الخالصة لا يقدر عليها إلا العقلاء فإن الصور الفنية إحدى وسائل التعبير عن الأحوال النفسية والظروف الاجتماعية التي تفرض أشكالها من تأليه وتجسيم وتشبيه إذا كان التنزيه أعلى مراحل التجريد والعقلانية في المعارف النظرية الخالصة(١٢٣) . ولكن المعارف النظرية الخالصة ليست شرطاً للمعارف

= على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع ، الملل جـ ٣ ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(١٢٢) دخلت كثير من شرائع بابل وآشور وقوانين حمورابي في العهد القديم كما دخلت كثير من الشرائع اليونانية والرومانية في العهد الجديد . وقد أثبت القرآن كثيراً من عبادات العرب قبل الاسلام بعد تهذيبها حتى تتفق مع التوحيد مثل مناسك الحج .

(١٢٣) إننا قاطعون بأن العارف بذات الله وبصفاته يقبح منه أن يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص أي يستحق الذم والعقاب في حكم الله وإن لم يرد شرع ، التحقيق ص ١٤٥ ؛ وقالت الكرامية أيضاً أن من لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقول وأن يعتقد أن الله أرسل رسلاً الى خلقه . وقد سبقهم أكثر القدرية الى القول بوجوب اعتقاد موجبات العقول ولم يقل أحد قبلهم بوجوب اعتقاد وجود الرسل قبل ورود الخبر عنهم بوجودهم ، الفرق ص ٢٢٢ ؛ واتفقت الكرامية على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع وتجب =

الخلقية العملية . تحتاج الأولى الى عقل خالص بينما تقوم الثانية على صدق النية وحسن الطوية(١٢٤) . وإذا كان العقل قادراً على أن يصل إلى كل المعارف والحقائق حتى قبل أن يبلغه السمع ، فعليه الحجة ومطالب بالبرهان سواء بلغته الرسالة أم لم تبلغه . إن ما يعلمه العقل اضطراراً لا يفتقر إلى سمع كالعلم بقبح الظلم وقبح الكفر بالنعمة ووجوب الانصاف والشكر . ما دل عليه مدلول من جهة العقل لا يفتقر إلى سمع وإلا لافتقر السمع الى سمع إلى ما لا نهاية وبالتالي لن يثبت شيء بالعقل . السمع دليل خارجي في حين أن العقل دليل داخلي(١٢٥) . المكلف هو العامل سواء بلغته دعوة الرسل أم لم تبلغه . فالانسان مطالب بالمعارف العقلية حتى لو عاصر النبوة ولكن لم تبلغه الدعوة . فهو معذور بجهله بالرسل والشرائع أما الذي جهل التوحيد والعدل فانه كافر معاقب وكأن أحكام الايمان والكفر تصدر على أصول نظرية خالصة وليس على الأفعال المترتبة عليها ، الفردية والاجتماعية ، وكأن الجزاء الأخروي هو الشكل الوحيد للنتائج المترتبة على الفعل دون أثرها في الدنيا ونتائجها المباشرة في سلوك الناس(١٢٦) . وقد يصل الأمر الى حد التبليغ فقط

= معرفة الله بالعقل كما قالت المعتزلة إلا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً كما قالت المعتزلة ، الملل حـ ٢ ص ٢١ .

(١٢٤) من قال من المعتزلة أن المعارف ضرورية كالجاحظ وثمامة والصالحي فقد قال بأنه لا تكليف إلا على من عرف الله ومن لا يعرفه لم يكن مكلفاً وإنما كان مخلوقاً للسخرة والاعتبار . وهذا القول يوجب على صاحبه أن يكون العوام من عبدة الأصنام والزنادقة والدهرية ناجين من عذاب الآخرة ، الأصول ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٢٥) أجمعت المعتزلة جميعاً أن الناس محجوجون بعقولهم من بلغه خبر الرسول ومن لم يبلغه ، مقالات حـ ١ ص ٢٧٢ ؛ في أن المكلف ليعلم بعقله ما كلف من دون سمع ، الأصلح ص ١٥٢ ؛ قال أهل العدل : المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بالنظر ، والعقل وشكر النعم واجب قبل ورود السمع ، الملل حـ ١ ص ٦٤ .

(١٢٦) من ذهب الى أن الواجب من المعارف العقلية مكتسب اختلفوا فيمن لم تبلغه الدعوة . قالت المعتزلة إن من كمل عقله واعتقد الحق في العدل والتوحيد فهو مقدور في جهله بالرسل والشرائع . ومن زاغ عن اعتقاد الحق فهو كافر مستحق الوعيد ، الأصول ص ٢٦٣ ؛ في بيان حكم من لم تبلغه دعوة الاسلام : الكلام في المسألة مبنيٌ على الخلاف في وجوب المعارف =

دون البـرهان وكـأن الاعلان عن النبي كـاف لتصديقـه(١٢٧) . وكيف يكون الخبـر

= العقلية . من قال انها ضرورية قـال فيمن لم تبلغه دعـوة الاسلام ان كـان قد عـرف توحيـد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضـرورة فحكمه حكم المسلمـين وهو معـذور في جهله بالنبـوة واحكام الشريعة . وان لم يعرف التوحيد وعدل الصانع بـالضرورة فـلا تكليف عليه وليس لـه في الآخرة ثواب ولا عذاب ، الأصول ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ ؛ وان كان من وراء السد أو في طرف من أطـراف الأرض ناس لم تبلغهم دعوة الاسـلام نظر فيهم : أ ـ ان كـانوا معتقـدين لما دل عليـه العقل من حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته فهم كـالمسلمين ويجب على من طرأ عليهم من المسلمـين أن يدعوهم الى أحكام شريعة الاسلام ب ـ ان امتنعوا عن قبولهـا ولم يكونـوا على شـرع من شرائـع أهل الكتاب صاروا حينئذ كـالوثنيـة لا تقبل عنهم الجـزية حـ ـ ان كـانوا أهـل كتاب من اليهـود والنصـارى أو الصابئـين ولم تكن دعوة الاسـلام بالغـة إليهم وامتنعوا عن قبـولها بعـد أن بلغتهم صاروا من أهل الجزية كاليهود والنصارى ولا يجوز قتل أحد منهم قبل دعوتـه الى الاسلام واقـامة الحجة عليه . فإن قتل المسلم واحداً منهم قبل ذلك اختلفوا في ديته . قال أبو حنيفة لا ديـة عليه وقال الشافعي بوجوب الدية . واختلف أصحابه في مقداره فمنهم من قال كـدية المسلم ومنهم من قال كديـة أهل دينه فإن لم يكن على شيء من الأديان فكدية المجوس ، الأصول ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨ ويبين ذلك امتداد علم أصول الدين في علوم الفقه ، وظهـور العقيدة في الشـريعة ؛ من لم تبلغـه دعوة الرسول فلم يؤمن حتى مات، مخلد في النار عند المعتـزلة ونـاج عند الأشـاعرة لعـدم وجوب الايمـان عليه قبـل البعثة ، التحقيق ص ١٤٦ ؛ ومن لم تبلغـه الدعـوة غير مكلف بمجـرد العقل شرح الفقه ص ٤٥ .

(١٢٧) قالوا فيمن كان وراء السد أو في قطر من الأرض ولم تبلغه دعـوة الاسلام ينـظر فيه أ ـ ان اعتقـد الحق من العدل والتوحيد وجهل شرائع الأحكام والرسـل فحكمه حكم المسلمـين ، وهومعـذور فيما جهله من الأحكام لأنه لم يقم به الحجة عليه ب ـ ومن اعتقد منهم الالحاد والكفـر والتعطيـل فهو كافر بالاعتقاد وينظر فيه ١ ـ ان كانت قد انتهت اليه دعـوة بعض الأنبياء فلم يؤمن بهـا كان مستحقاً للوعد على التأبيد ٢ ـ إن لم تبلغه دعوة شريعة بحال لم يكن مكلفاً ولم يكن له في الآخرة ثـواب ولا عقاب ان عـذبه الله في الآخـرة كان ذلـك عدلاً منـه ولم يكن عقابـاً له كـما أن ايـلام الأطفال والبهائم في الـدنيا عـدل من الله وليس بعقاب لهم عـلى شيء . وإن أنعم الله في الآخرة فهو فضـل منه وليس بثواب لـه على الـطاعة كـما أن ادخالـه ذرارى المسلمين في الجنـة فضل منـه وليس بثواب على الطاعة حـ ـ ان كان الذي لم تبلغه دعوة الاسلام غير مقـدمة كفـراً ولا توحيـداً فليس بمؤمن ولا كـافر ان شـاء الله عذبـه في الآخرة عـدلاً وإن شاء الله أنعم عليـه فضلاً وليس لأحد لقي أحداً لم تبلغه الدعوة قبله حتى يقوم الحجة عليه فـإن قتله فقد قـال أهل العـراق لا دية عليه وأوجب عليه الشافعي دية مع الكفار . فإن كان على شريعة أهل الذمة فديته ديـة ذمي وإن لم يكن على شرع ما فقد قيل : فيه دية مسلماً انه مسلم وقيل فيه بأقل الديات وهو دية المجوس في =

بديلاً عن العقل ؟ قد يصدق الخبر ويكذب . كما أنه يعتمد على الفهم والتأويل وتصديق الراوي للخبر مصدر المعرفة وينتج عنه التكليف بالشرائع بالضرورة سواء حمل هذا الخبر تشريعاً أم لم يحمل(١٢٨) . والشرع له أسسه الموضوعية بصرف النظر عن الشارع والمبلغ . فعندما تحول الجماعة الشرع الى دافع تفرز الجماعة من بينها المنظر والقائد ، ويكون التنظير والقيادة جماعية فإن كان التكليف عقلاً وشرعاً فإنه في هذه الحالة لا يستقل العقل ويصبح أيضاً مفعولاً به وليس فاعلاً . فإذا كان الله هو الذي خلق وهو الذي ركب وهو الذي هيأ وأعطى الوسائل وهو الذي ساعد فماذا يبقى للعقل؟(١٢٩)والعجيب أن الصوفية والأشاعرة والفقهاء وكل أعداء

= قول الشافعي وأصحابه ، الأصل ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ ؛ وعند الأطرافية الخوارج من لم يعرف أحكام الشريعة من أطراف العالم فهو غير مقدور ، الاعتقادات ص ٤٨ ؛ عذروا أصحاب الأطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذ أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل واثبتوا واجبات عقلية كالقدرية ، الملل حـ ١ ص ٤٧ ؛ وعند الكرامية إذا أظهرت دعوة النبي فمن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والاقرار به من غير توقف على معرفة دليل وأخذوا هذا القول من أباضية الخوارج الذين قالوا إن قول النبي أنا نبي نفسه حجة لا يحتاج معها الى برهان . الفرق ص ٢٢٢ .

(١٢٨) قال بعض الاباضية من ورد عليه الخبر بأن الخمر قد حرمت وأن القبلة قد حولت، فعليه أن يعلم أن الذي أخبره مؤمن أو كافر، عليه أن يعلم ذلك بالخبر وليس عليه أن يعلم أن ذلك عليه بالخبر ، مقالات حـ ١ ص ١٧٣ ؛ الفرق ص ١٠٦ ـ ١٠٧ ؛ قالت إحدى فرق الأباضية أنه لا حجة لله على الخلق في التوحيد إلا بالخبر أو ما يقوم مقام الخبر من إشارة وإيماء ، الفرق ص ١٠٦ ؛ وقال بعضهم لا يجوز على الله أن يخلي عباده من التكليف لوحدانيته ومعرفته وأجازه بعضهم أن يخليهم من ذلك . وقال بعضهم فيمن دخل في دين المسلمين وجبت عليهم الشرائع والأحكام وقف على ذلك أم لم يقف سمعه أم لم يسمعه ، مقالات حـ ١ ص ١٧٢ ـ ١٧٣ ؛ وقال سائر الأئمة لا يأثم بترك ما لم يقف عليه منها إلا أنه ثبتت عليه الحجة فيه ، الفرق ص ١٠٦ ؛ قال ضرار في المفكر قبل ورود السمع أنه لا يجب عليه شيء يعقله حتى يأتيه الرسول فيأمره وينهاه ولا يجب على الله شيء بحكم العقل ، الملل حـ ١ ص ١٣٤ ؛ وحكى عن الخوارج أنهم لا يرون على الناس فرضاً ما لم تأتهم الرسل وأن الفرائض تلزم بالرسل واعتلوا بقول الله « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » (١٧ : ١٥) ؛ مقالات حـ ١ ص ١٩١ .

(١٢٩) قال الجبائي وابنه لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذ لم يكلفهم عقلاً وشرعاً فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبائح وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن=

العقل يثبتون العقل قبل البعثة ويجعلونه متزامناً مع الخلق ومع ذلك ينكرون عليه استقلاله في معرفة الحسن والقبح كما ينكرون على الانسان خلق الأفعال(١٣٠) .

والعقل هو الذي يميز الانسان عن الحيوان . ومن لم يعرف بالعقل أصبح كالحيوان خادماً للانسان العاقل لا حرج عليه ولا تثريب ، ولا ثواب ولا عقاب في الآخرة ! العقل انساني خالص ، ملكته انسانية وقوة بشرية لا تعطى الى الحيوان إلا اسقاطاً من الانسان ووهماً . لذلك فإن الأفعال الحرة وحدها هي التي توصف بالحسن والقبح لا الأفعال الاضطرارية أو أفعال الصبيان والمجانين أو أفعال الحيوان والنبات والجماد . الفعل لا يكون فعلاً عاقلاً إلا إذا كان فعلاً حراً . ولو كان الحيوان حراً فإنه لا يكون مكلفاً لأنه غير عاقل فشرط التكليف الحرية والعقل(١٣١) . والعقل هو العقل الكامل القادر على العلم . وعلمه نوعان . علم اضطراري ناشيء من طبيعة العقل وعلم كسبي ناشيء من الحواس والتجربة والمشاهدة . وقد يدخل الخاطر في تحديد كمال العقل ، وهو عمل العقل المولد للأفكار ، العقل المعبّر عن الشعور الخلاق . قد يكون كمال العقل ، وهو عمل

= وركب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة وتهدئة الأدلة بحيث يكون مزيجاً لعللهم فيما أمرهم ويجب عليه أن يفعل بهم أوعلى الأمور الى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه ، الملل حـ ٣ ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(١٣٠) عن أبي حنيفة أنه قال لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى عن خلق السموات والأرض وخلق نفسه . لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ، شرح الفقه ص ٩٥ - ٩٦ ؛ وعند الصوفية أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صور الذر فجعلهم عقلاء فخاطبهم ، الفقه الأكبر ص ١٨٥ وفي الحديث القدسي الذي يروجه الصوفية « أول ما خلق الله خلق العقل » .

(١٣١) ذكر بعضهم أن الله قبح في عقول بني آدم أكل ما يعطيهم وأكل أموال غيرهم ولم يقبح ذلك في عقول الحيوان ، الفصل حـ ٣ ص ٩٤ - ٩٥ ؛ المراد فعل ذي العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ، حاشية الكلنبوي ص ٢١٦ ؛ وكان التكليف خاصاً بنوع الانسان . وأما غيره من الحيوانات فهو وإن كان أيضاً مختاراً في أفعاله الاختيارية إلا أنه لا يتوجه عليه التكليف لأنه لم يخلق فيه عقلاً يميز به بين الضار والنافع ويقدر به على فهم خطاب الأمر والنهي ، القول ص ٤١ .

العقل المولد للأفكار ، العقل المعبّر عن الشعور الخلاق . قد يكون كمال العقل هو الاضطرار الى علوم الدين لأنها لا تفهم إلا بالعقل . وسلامة العقل دليل البلوغ . لا يهم بعد ذلك تحديد العمر العقلي كما هو الحال عند الفقهاء ، سلامة العقل عند الاحتلام أي البلوغ العضوي لذلك لا يصح اسلام الصبي أو كفره لأنه في مرحلة ما قبل البلوغ كما أن تحديد العقل تحديداً كمياً بعدد السنين تحديد خارجي خالص . كمال العقل صفة كيفية لا تحدد إلا كيفاً . يكمل العقل باستقلال الشعور ووعيه . وقد يختلف العمر الزمني من فرد الى فرد ، ومن حال الى حال ، ومن جماعة الى جماعة ، ومن عصر الى عصر . فهو عامل فردي أكثر منه تحديداً موضوعياً بالرغم من وجود عوامل موضوعية تؤهل للوعي وإن لم تحتم ظهوره مثل التعليم والحوار وممارسة الرأي والمشورة والعمل الجماعي . يكفي للآخرين التحقق من صدقه بالمراجعة والتحقيق ، ويمكنهم المعارضة والاثبات. منهج العقل إذن منهج عام يمكنه ضم الفكر البشري(١٣٢) . العقل هو كل شيء الحس والمشاهدة والادراك والاحساس الداخلي وشهادة الوجدان ومجرى العادات واستقراء الحوادث(١٣٣) . إذا عمل العقل في الطبيعة وحلل ظواهرها فإنه لا بد وأن ينتهي الى ما جاء به السمع(١٣٤) .

(١٣٢) هناك آراء عديدة في البلوغ منها أ - عند أبي الهذيل البلوغ كمال العقل، والعقل منه اضطرار ومنه اكتساب ب - عند الجبائي البلوغ تكامل العقل ، والعقل هو العلم من العقال أي ما يمنع ومنه اضطرار ومنه اكتساب حـ - عند بعض البغداديين لا يكون العقل كاملاً إلا مع الخاطر والتنبيه د - عند ثمامة بن الأشرس التميمي لا يكون الانسان بالغاً إلا بأن يضطر الى علوم الدين هـ - أكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل وعند كثير من المتفقة الحلم مع سلامة العقل ويحدث ذلك عند ١٥ سنة أو ١٧ سنة ولا يكون الانسان بالغاً لو أتت عليه ٣٠ سنة وأكثر منها سلامة العقل حتى يحتلم .

(١٣٣) هذا ما يظهر باستمرار عند ابن حزم في قوله . وقد أثبتنا بالضرورة والعقل والحس . . . الفصل حـ ١ ص ١٣ ؛ ص ٦٣ ؛ انظر أيضاً ، الفصل الثالث ، نظرية العلم . وقد عرف المعتزلة بأنهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم ، التنبيه ص ٣٥ - ٣٦ .

(١٣٤) شرح الفقه ص ١٠ ؛ الأصول ص ٢٤ ؛ من لم تبلغه الدعوة ولم يكن مخاطباً بالاسلام وحصلت =

لذلك كانت الأفعال قبل الشرع على الاباحة طبقاً للقاعدة الشرعية في أن الأصل في الأشياء الاباحة ما لم يرد نص بتحريمها(١٣٥) . وكان الناس قبل الشرائع على حكم العقل أي على البراءة الأصلية ومحبة الأشياء الطبيعية. الأفعال قبل اكتمال الوحي على الاباحة إن لم يرد فيها شرع ولكن بعد اكتمال الوحي تكون الأفعال طبقاً لأحكام العقل وقوانين الطبيعة . قبل الوحي كان يمكن للعقل أن تسوده الأهواء والانفعالات وللطبيعة أن تسودها قوة خارجية عنها ولكن أحكام العقل وقوانين الطبيعة ثابتة منذ اكتمال الوحي . ليس وجوب العقل مساومة على الشرع في أنه لا يجب شيء من قبل العقل في مقابل أنه لا يجب شيء قبل ورود الشرع وكأن الله يدخل في مساومة مع الانسان ، لا يوجب العقل على الأول شيء ولا يوجب الشرع على الثاني شيء قبل وروده(١٣٦) . وهنا يبرز سؤال : ماذا كانت ديانات الأنبياء قبل نبواتهم ؟ هل كان كل نبي على دين النبي الذي قبله قبل أن تأتيه النبوة الجديدة ؟ هل كان على دين ابراهيم ، الحنيفية السمحة التي أكملها الاسلام ؟ هل كان على دين العقل ؟ أم هل كان على البراءة الأصلية على الفطرة والطبيعة ؟ والحقيقة أن هذا سؤال ليس مجرداً بل ينطبق على كل حالة على حدة. كان أنبياء بنو اسرائيل على دين الأنبياء السابقين . ولا تنشأ إلا مشكلة آدم على أي دين كان قبل أن يبلغه الله الرسالة ؟ فإذا كان آدم منذ وجوده في الأرض قد تلقى الوحي تكون النبوة معاصرة لوجود الانسان . أما خاتم الانبياء فقد كان على دين أبي الأنبياء ابراهيم وهو دين العقل والطبيعة والفطرة(١٣٧) .

عنده عقائد التوحيد هل يصح ويثاب عليه في الآخرة ؟ عند بعض العلماء يصح كاسلام الصبي وعند الآخر لا يصح ، التحقيق ص ١٤٦ .

(١٣٥) عند قوم من الفقهاء أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الحظر لا يباح شيء منها إلا بدلالة شرعية ، الأصول ص ٢٠٣ ؛ وعند أهل الظاهر أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الاباحة فلا يحرم شيء منها إلا بشرع ويلزمهم أن يكون اعتقاد الحظر مباحاً وما جاز اعتقاد حظره فهو محظور ، الأصول ص ٢٠٣ ؛

(١٣٦) في التحسين والتقبيح وبيان أنه لا يجب على الله شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع ، النهاية ص ٣٧٠ .

(١٣٧) عند الأشاعرة كل نبي كان قبل نبوته مؤمناً بربه عارفاً بتوحيده اما على حكم الدلائل العقلية واما

ب ـ اثبات العقل بعد السمع . والحقائق العقلية هي أساس الحقائق الشرعية ، وأن ابطال الأولى يرفع الثانية . وموضوعية القيم سابقة على حكم الشرع . وما حكم الشرع إلا تأييد لها وتقوية للبواعث الانسانية وتحويلٌ لها إلى دوافع للسلوك ومقاصد وأهداف . العقل ضروري لفهم النقل وإلا نزل النقل على خواء وهبط الوحي في فراغ . معرفة صحة السمع متوقفة على العقل . وما تفتقر صحة السمع اليه لا يجوز أن يحتاج فيه الى سمع لأنه يؤدي الى الدور وبالتالي الى ابطال الاثنين وإن اثبات العلوم الضرورية سمعاً تناقض لأن العقل مكتف بذاته ولا يمكن اثباته إلا بالعقل . فلا يمكن معرفة صحة الكتاب والسنة إلا مع العلم بأن الله حكيم لا يفعل القبيح وذلك لا يعرف إلا عقلاً . يمكن معرفة الله إذن بالعقل دون السمع . وهناك الدواعي مع النظر والخواطر . لذلك كان النظر أول الواجبات(١٣٨) .أما المعجزة فهي تصديق لا تصور ، والنظر في صدق النبي متوقف على العقل إذ أن العقل شرط صحة السمع وذلك يوجب كون العقل مستقلاً بذاته دون سمع وليس في حاجة الى كرم لطف أو بيان مصلحة . لو لم يكن الواجب عقلاً لزم افحام الأنبياء الذين يعتمدون على البرهان والعقل . فصدق النبوة ليس بالمعجزة الخارجية بل بالبراهين الداخلية . كما أن جلب الصالح ودرء المفاسد وهو أساس الشريعة من استنباط العقل(١٣٩) . بل ان قانون الاستحقاق ذاته الذي

= على شريعة نبي قبله . وقالوا في نبينا أنه كان قبل نزول الوحي عليه على ملة ابراهيم . وقالت الكرامية انه كان على شريعة عيسى . وهذا عن طريق العقل جائز وان لم يرد به الخبر ، الأصول ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ .

(١٣٨) لو رفضنا الحسن والقبح من الأفعال الانسانية ورددناها الى الأحوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية حتى لا يمكن أن يُقاس فعل على فعل وقول على قول . ولا يمكن أن يقال له ولأنه إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويُقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها ، النهاية ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥ ؛ وان الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع لما فهم أيضاً بعد وروده ، الارشاد ص ٢٦٥ ؛ الأصلح ص ١٥١ ـ ١٥٣ .

(١٣٩) لو لم يكن أول واجب على المكلف واجباً عقلياً أي يدرك العقل حسنه بذاته فيكون فاعله مستحقاً للثواب في حكم الله لزم افحام الأنبياء ، التحقيق ص ١٤٥ ؛ فإن لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك الى افحام الرسول فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللمخاطب =

تترتب عليه أمور المعاد من وضع العقل(١٤٠) .

ان معرفة النقل قائمة على معرفة العقل ووجوب النظر . وان ايجاد الأدلة والبراهين لا يعني الاعتماد على العقل بل هو بحث عن أساس عقلي للنص . وفي الغالب ما يكون أساساً خطابياً انفعالياً تصويرياً في حاجة الى نقد عقلي للنص حتى يتحول الى برهان محكم . ومثال ذلك دليل الحدوث ودليل التمانع ومعظم الأدلة التي صاغها الأشاعرة . يمكن معرفة القانون العام من الوحي ومن العقل على السواء . ولكن نظراً لأن معرفة الوحي قد تتغير بفعل النسخ فتظل المعرفة العقلية قائمة وثابتة ، فهي الضابط والمحك والمقياس . وإذا ما ورد دليل الشرع في ظاهره مخالفاً لدليل العقل فإنه يتم تأويله فالعقل أساس السمع ولا يجوز وقوع تناقض بينهما(١٤١) . إذا تعارض النقل والعقل فإنه يمكن حل هذا التعارض بالتأويل إما تأويل النصوص بعضها بالبعض أو تأويلها جميعاً بحيث تتفق مع العقل على ما هو معروف في علم أصول الفقه في باب « التعارض والتراجيح »(١٤٢) . وإذا ثبت

= أن يقول: ان لم يكن النظر واجباً فلا أقدم عليه وإن كان واجباً فيستحيل أن يكون مدركه العقل، والعقل لا يوجب، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع والشرع، لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة والا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى أن لا تظهر صحة النبوة أصلاً ، الاقتصاد ص ٩٨ - ٩٩ طريقان الزاميان أي النتائج المتناقضة لمسلمات الخصم أ - لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وذلك ابطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذباً فلا يمكن التمييز بين النبي والمتنبىء وأنه باطل اجماعاً ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور ب - الاجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع في الأحكام ، المواقف ص ٣٢٦ - ٣٢٧ انظر أيضاً الفصل التاسع عن النبوة .

(١٤٠) وأما استحسان العقلاء انقاذ الغرقى واستقباحهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثاني ، النهاية ص ٣٧٩ .

(١٤١) ان دليل العقل إذا منع من شيء فالواجب في السمع إذا ورد ظاهراً يقتضي ذلك أن تتأوله لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض، اللطف ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(١٤٢) مثال : ورد السمع بأن العوض على العاقلة في قتل الخطأ الواقع على وجه مخصوص وهو يبدو معارضاً لنظرية العوض الشاملة عند المعتزلة ، اللطف ص ٤١ .

شيء بالسمع فإنه يجوز من جهة العقل ، فالعقل أساس النقل . وتظل الحجة النقلية ظنية ما لم تؤيدها حجة عقلية ولو واحدة طبقاً لنظرية العلم الأولى(١٤٣) . أما عندما يكون النقل أساس العقل فان تطابقهما يتم لحساب النقل أو يأتي اليقين من النقل ويفترض تطابق العقل معه في حين أن النقل لا يعطي اليقين بمفرده . إذا كان النقل أساس العقل فأين بداهات العقول وأولياتها ؟ وماذا عن نظرية العلم التي ظهرت فيها أوليات العقل كاحدى ركائزها ؟ وكيف يمكن الاستدلال والمحاجة دون أوليات العقول ؟(١٤٤) ؟

وعلى هذا النحو ، وطبقاً لبناء العقل يمكن تحديد الصلة بين العقل والسمع في الأفعال . فالواجب بالشرع هو الحسن بالعقل . والمحرم بالشرع هو القبيح بالعقل . ولا يمكن أن يكون الواجب بالشرع قبيحاً بالعقل أو أن يكون المحرم بالشرع حسناً بالعقل . أما المباح فانه يلتقي فيه العقل والشرع معاً وقياساً على ذلك أيضاً يمكن ادخال المندوب والمكروه في البناء النظري . ونظراً لأنه لا توجد إلا مقولتا الحسن والقبح المطلقتين فإنه يمكن ضم الحرية الى العقل وبالتالي يتوحد شقا أصل العدل .وفي هذه الحالةيكون المندوب بالشرع حسناً بالعقل اختياراً ويكون المكروه بالشرع قبيحاً بالعقل اختياراً . لا يوجد واجب بالسمع يكون قبيحاً في العقل ولا محظور في السمع يكون حسناً في العقل . ولا يكون مندوب في السمع قبيحاً في العقل ولا مكروه في السمع حسناً في العقل . ولا يوجد مباح في السمع يكون قبيحاً في العقل لأنه في حالة استواء الطرفين في الحسن والقبح يكون الفعل الى الحسن أقرب .وفي حالة استواء الطرفين في الضرورة والاختيار يكون الفعل أقرب

---

(١٤٣) اللطف ص ٥٤١ ؛ انظر أيضاً الباب الثالث ، نظرية العلم .

(١٤٤) تظهر باستمرار عند ابن حزم العبارات الآتية : فهذه أوائل العقل التي لا يختلف عليها ذو عقل . . . ولا بد أن يعلم ذلك ضرورة بأول العقل لأنه من علم بضرورة العقل يصح أنها ضرورات أوقعها الله في النفس ولا سبيل الى الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات،الفصل حـ ١ ص ٦ - ٧ .

الى الطبيعة والبراءة الأصلية(١٤٥) .

وقد أسيء فهم هذا العمل العقلي في النص ، واتهم بأنه تأويل أي اخراج النص من معناه الحقيقي الى معنى مجازي بلا دليل في حين أن هذا العمل العقلي في النص عمل طبيعي لايجاد المعنى وتحويل النص الى اتساق عقلي ثم توجيهه الى احدى وظائفه وهو التأثير على النفوس بعد تحويل المعاني الى بواعث . وهو ضروري أيضاً لايجاد نسق لأحكام الشرع وتأسيس النقل على العقل حتى يكون الانسان صاحب موقف عقلاني في العالم وفي نفس الوقت تكون أفعاله تحقيقاً طبيعياً وعقلانياً لأحكام الشرع . والتأويل كعمل للعقل لا يكون تقليداً للقدماء واعتماداً على الروايات بل بناء على العقل الخالص . ولا يُخرج عن السنة بل يوصل مراحلها ويجعلها مستمرة متصلة بلا انقطاع . وليس جرأة على الله بل اعتزاز بخلقه فالله ليس ارهاباً للعقل وايحاء له بالقصور وعدم الفهم والعجز حتى يستسلم .وهو مناط الاجتهاد ، والاجتهاد أصل الشريعة . وهو ليس تحكيماً للهوى بل يقوم على قواعد عقلية محكمة كما هو الحال في قواعد الاجتهاد في علم الأصول(١٤٦) .

(١٤٥) بالرغم من عقلانية المعتزلة إلا أن القاضي عبد الجبار يحاول هز هذا النسق العقلي بأمثلة فقهية مختارة فيقول إن جملة ما يؤثر السمع في الكشف عن حال الأفعال على أضرب منه أ ـ ما يجب بالسمع وكان مثله في العقل قبيحاً وهو قلب للنسق . ويضرب المثل بالصلاة مع أن الصلاة ليست مثلاً على القبح ب ـ مرغب فيه كان مثله في العقل قبيحاً وهو قلب للنسق أيضاً لأن الواجب والمندوب حسنان . ويضرب المثل بنوافل الصلوات مع أن النوافل ليست قبيحة حـ ـ واجب كان في العقل مثله حسناً وهو ما يتفق مع النسق . ويضرب المثل بالزكاة والكفارات د ـ قبيح كان مثله في العقل مباحاً وهو قلب للنسق فالقبيح عقلاً يكون محظوراً شرعاً . ويضرب المثل بالزنا والأكل أيام الصوم وهي أفعال قبيحة نظراً لأنها لا تحقق حكمة الأفعال أو التروك منها هـ ـ قبيح كان في العقل مثله مرغباً فيه ويضرب المثل باطعام المساكين في أيام الصيام مع أنه ليس قبيحاً ز ـ مباح كان مثله محظوراً وهو ضد النسق لأن المباح شرعاً يكون في العقل حسناً ويضرب المثل بذبح البهائم وهو غير قبيح في العقل فالانسان سيد الكون وكل مخلوقات الكون طوعٌ لفعله الأصلح ص ١٥٩ ـ ١٦٠ ؛ استحقاق الذم ص ٢٣٦ ـ ٢٦٤ . انظر ايضاً رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse, 3 ième partie pp. 356 – 373.

(١٤٦) هذا هو اتهام الأشاعرة للمعتزلة مثل « فتأويلك القرآن على غير تأويل وقولك برأيك الفقير » ، =

حـ ـ ما هو دور السمع ؟ ان القول بـالمعارف العقليـة ليس انكاراً للنبـوة أو اقلالاً من شأن السمع أو خروجاً على الرسول أو تحكيماً للهوى مكان الوحي أو قولاً بالقياس في مقابل النص أو بالرأي في مقابل الأمر . فالعقل هو الموضوعية والنزاهـة في مقابل الهوى والتحيز(١٤٧) . ومن ثم يكـون من الخطأ تسميـة القائلين بـالمعارف العقلية منكري النبوات فامكـانيات العقـل البشري في الادراك ومعـرفة الحقـائق لا تنفي وجـود السمع كـواقع تـاريخي وكامكـانية نـظرية(١٤٨) . السمـع تأييـد للعقل وتقوية ليقينه وزيادة للثقة به . الشرع تأكيد للعقل وتقـوية لـه واعطائـه مزيـداً من اليقين . ومن هنا تأتي نظرية اللطف وقسمة الناس الى خاصة وعامة . فان لم يحتـج الخاصة الى السمع نظراً في المعرفة أو عملاً في ممارسة الحرية فقد تحتـاجه العـامة في ادراكها للحقائق وكتقوية لعـزائمها . للسمـع إذن وظيفة معـرفية نـظرية في اعـطاء افتراضات سابقة للبـرهنة عليهـا مع يقـين مسبق بصحة الافتـراض وتوجيـه العقل لصحـة البرهـان .قد يكـون مقياسـاً إذا ما اختلف العقـلاء، وحَكَماً بـين الخصوم. قد يكون تأكيداً وتثبيتـاً لحكم العقل منعـاً للشك وتـأسيساً لليقـين في مقابـل الخطأ الانساني والتردد والتقلب بين وجهات النظر . قد يعـطي الوصف الكـامل ووجهـة نظر شاملة متكاملة في مقابل التجزئة الانسانية والتيه في المتناهيات في الصغر وفقدان النظرة الكلية . قد يساعـد السمع عـلى تقصير مـدة البحث بالتـوجه مبـاشرة نحـو الافتراض الأقرب الى التحقيق بدلاً من تبدل الافتراضات مرات عدة ، وقد لا يقع الناظر على الافتراض الصحيـح . قد تكـون مهمة السمـع عملية صـرفة ، تـوجيه

= الابـانـة ص ٧٦ ، ص ١١ ـ ١٣ ، ص ٣٩ ؛ اللمـع ص ٦٥ ؛ شـرح الفقـه ص ٢٨ ـ ٣٠ ، ٣٦ ـ ٣٩ ، ص ٤٨ ، ص ٨٧ ، ص ١١١ .

(١٤٧) فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجياً أو ليس ذلك قولاً بتحسين العقـل وتقبيحه وحكماً بالهوى في مقابلة النص واستكبـاراً على الأمـر بقياس العقـل ؟ الملل حـ ١ ص ٢٤ ؛ وقد اتهم البغـدادي المعتزلـة بابـطال فائـدة مجيء الرسـل وان لم يعرضـوا به خـوفاً من الشنـاعة عنـد الاشاعة ، الأصول ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

(١٤٨) وأما منكـرو النبوات فقد منعوا أن يكون ادراكهـا إلا بالعقـول دون الشرع المنقـول ، الغايـة ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ؛ ويتوجه الاتهام أيضاً الى الفلاسفة في جعل العقل أساس النقل .

الانسان الى العمل وتقصير مدة البحث النظري عن الأسس العامة حتى يخصص باقي الوقت للتفصيل وباقي العمر للتحقيق . ودور السمع تشريعي وإن لم يكن معرفياً ، عملياً وإن لم يكن نظرياً(١٤٩) .

وكما ان السمع محكوم من العقل من أعلى فانه أيضاً محكوم من الواقع من أسفل . وكما أن النقل مؤسس في العقل فانه أيضاً مؤسس في الواقع . ومن ثم تكون صلة التأسيس بين أطراف ثلاث النقل والعقل والواقع . كان الوضع التقليدي للمسألة هو العقل والسمع ، موضوع ذو شقين . وكان السؤال أيهما الأساس وأيهما المؤسَّس ؟ هل السمع أساس العقل أم هل العقل أساس السمع وكأن العلاقة هي علاقة أدنى بأعلى وأعلى بأدنى ، علاقة تابع بمتبوع أو متبوع بتابع ،علاقة مرؤوس برئيس أو رئيس بمرؤوس، علاقة فرع بأصل أو أصل بفرع؟

---

(١٤٩) الأصلح ص ١٥٣ ؛ الارشاد ص ٢٧١ ، ص ٣٨٧ - ٣٨٨ ؛ قال المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه كاشف ومبين وليس له أن يعكس القضية ، المواقف ص ٣٢٣ ؛ قالوا للعقل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً وقد لا تدرك بالعقل ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو مقبحة كصوم أول يوم من شوال ، المواقف ص ٣٢٤ ؛ الأمر والنهي عندهم كاشفان عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو بجهاته . ووافقهم الماتريدية بخلاف الأشاعرة ، حاشية الكلنبوي ص ١٣ ؛ وأما عند الماتريدية القائلين بالجهة الحسنة والمقيمة في الأفعال قبل ورود الشرع فالعقل أيضاً ليس بحاكم عندهم من جهة أن العلم بالحسن والقبح ليس فعلاً للعقل صادراً عنه بالمباشرة أو بالتوليد كما هو الحال عند المعتزلة بل هو آلة للعلم يخلقه الله بواسطة أما بالشرع فقط عند الأشاعرة أو بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية . ولذا وافقوا الأشاعرة في أنه لا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في اثبات الحسن والقبح العقليين ، حاشية الكلنبوي ص ١٨٤ - ١٨٥ ، ص ١٨٧ ؛ ولا يعني ذلك ألا يكون الله موجباً لشيء ولا محسناً ولا مقبحاً بل ان الله أمكننا ذلك بنصب الأدلة وتأكيداً للمعرفة بالوحي ، التعديل والتجوير ص ٦٥ ؛ ويقولون جاء الشرع مقوياً ومؤكداً للعقل فلا ينفون الشرع أصلاً وإلا كفروا قطعاً ، التحفة ص ٢٨ - ٢٩ ؛ معنى الحاكم عند المعتزلة أي علم العقل وليس القضاء والقدر ووافقهم الماتريدية في ذلك أي ارشاد العقل الى الحسن والقبح في أفعال العباد . فالعقل حاكم بمعنى دليل العقل ومرشده كالرسول . حاشية الكلنبوي ص ١٨٣ - ١٨٤ .

وهي العلاقة الشائعة في علم أصول الدين بل وفي التراث كله سواء في الحكمة علاقة الطبيعيات بالالهيات وعلاقة الالهيات بالطبيعيات أو في التصوف ، علاقة المخلوق بالخالق أو علاقة الخالق بالمخلوق أو في علم أصول الفقه، علاقة الفرع بالأصل وعلاقة الأصل بالفرع كما هو الحال في القياس الفقهي .

والحقيقة أن العلاقة بين السمع والعقل هي علاقة اتحاد كامل أو حتى لا علاقة بالمرة لغياب طرفين متمايزين منفصلين . فالعقل هو السمع والسمع هو العقل . تحليل العقل يؤدي الى اكتشاف أوليات السمع وفهم السمع يؤدي الى اكتشاف المبادىء الأولية للعقل والحقائق الثابتة في الحياة الانسانية . العلاقة هي علاقة الحدس بالبرهان ، وكلاهما من عمل العقل ، علاقة الافتراض بالقانون وكلاهما من عمل العقل ، علاقة النظر بالعمل وكلاهما من عمل الانسان(١٥٠) .

والحقيقة أيضاً أن هناك طرفاً ناقصاً في هذه العلاقة الثنائية في معادلة العقل والنقل وهو الواقع محك التفسير والذي إليه يحتكم الطرفان السابقان. فالواقع هو عنصر التوحيد بين النقل والعقل . لا يُفسر النقل إلا باللجوء الى الواقع فقد خرج النقل منه بدليل تطور الوحي وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ. وفي علم أصول الدين تسبق نظرية الوجود نظرية الذات والصفات والأفعال أي أن العالم سابق على الله في البحث والتأصيل . وفي علوم الحكمة تسبق الطبيعيات الالهيات . وفي علم أصول الفقه تقوم الشريعة على تحقيق المقاصد ، جلب المنافع ودفع المضار . وفي علوم التصوف يتجلى الحق في الخلق والله في العالم . ومن ثم يحضر الواقع في بطن

---

(١٥٠) هذا ما أكد عليه الفقهاء من الحديث باستمرار عن « اتفاق صحيح المنقول لصريح المعقول » كما هو الحال عند ابن تيمية فالنقل الصحيح لا يعارض العقل الصحيح . ومن ثم فإن صحة السمع ليست صحة بصدق الله ووجوده بل صحة تاريخية أي نقل القرآن والحديث بمناهج النقل الكتابي والشفاهي حتى تصبح صحة السمع علمية وليست غيبية ، انسانية وليست الهية . انظر رسالتنا

Les Méthodes d'Exégèse , 1ère partie 27 - 161 .

النص وقلبه ووظيفة العقل ايجاد الوحدة بينهما ، الوحدة بين المضمون والشكل ، فالواقع هو المادة والنص هو الصورة(١٥١) .

خامساً : الواجبات العقلية

لما كان العقل أساس النقل سواء قبل البعثة أو بعدها تظهر الواجبات العقلية من طبيعة العقل . ومن ثم كان الوجوب عقلياً وليس عادياً يتم بجريان العادات وبتكرار المجريات(١٥٢) . فماذا يعني الوجوب ؟ إن تحليل اللغة المستعملة في التعبير يكشف مستويين: المستوى الانساني حيث تكون فيه اللغة تعبيراً عن موقف انساني ثم مستوى انساني أيضاً يقوم على ادعاء أن اللغة تعبر عن موقف غير انساني ، موقف مطلق مشخص(١٥٣) . ومن ثم فالواجب ليس صفة لوجود مشخص ضروري بل صفة لمعنى انساني ، وجوب القيم وموضوعيتها واستحالة عدمها . ليس الوجود الضروري وجوداً صورياً ولا يتحدد بالاستحالة المنطقية ولا وجوداً مادياً يتحدد بالاستحالة الطبيعية بل هو وجوب انساني يتحدد باستحالة غياب القيمة . الوجوب هو الباعث على الفعل والاحساس بالدعوة وتحقيق الرسالة .

---

(١٥١) فإن قيل ما أجزتموه عقلاً هل اتفق وقوعه شرعاً ؟ قلنا : قال شيخنا ذلك واقع شرعاً ، الارشاد ص ٢٢٧ - ٢٢٨ وأيضاً رسالتنا

Le Méthodes d'éxègèse 2me partie, ch. 3. La Structure a priori du donné révélé , pp. 309 - 321.

(١٥٢) حاشية الكلنبوي ص ١٨٦ - ١٨٧ ، ص ٢٠٦ .

(١٥٣) وقد لاحظ ذلك الغزالي قائلاً « وجملة هذه الدعاوي (الواجبات العقلية) تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبح . ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول في أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب دائماً . كثر الخبط لأنهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها . وكيف يُخاطب خصمان في أن العقل واجب أم غير واجب وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقا عليه فيما بينهما . فلنقدم البحث عن الاصطلاحات . ولا بد من الوقوف على معنى ستة الفاظ هي : الواجب ، والحسن ، والقبيح ، والعبث ، والسفه ، والحكمة . فإن هذه الألفاظ مشتركة ومثار الأغاليط اجمالها . والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى ثم نلفت إلى الألفاظ التي تم البحث عنها وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها، الاقتصاد ٨٤ .

الـوجـوب هـو الـوجـود، والـوجـود هـو الـوجـوب(١٥٤) يُـطلق الـواجب اذن عـلى مستـويـات أربعـة .الأول الـواجب الالهي بمعنى واجب الـوجـود وهـو افتـراض وجود القيمـة وجوداً مـوضوعيـاً ومشخصاً تعبيـراً عن وجودهـا الـذاتي في الأفعـال . والثـاني الـواجب الـطبيعي بمعنى ضـرورة الـظواهـر الـطبيعيـة وحتميـة قوانينها ، وهو يقابل الوجوب الأول. قد يتحدان معاً في وجوب واحد كما هو الحـال في وحدة الوجود أو قدم العالم وقد ينفصـلان في وجودين مستقلين كـما هو الحـال في نظرية الخلق أو حدوث العالم . والثالث الواجب الانساني أي ما يتـرجح فعله عـلى تركه بناء على جلب المنافع ودفع المضار . وهي ليست الأفعال الطبيعية البدائية مثل شـرب العطشـان وأكل الجـائع سـواء كان ذلـك في هذا العـالم أم في عالم آخـر بل الأفعـال الارادية القصـدية التي تكـون نتيجة لمـارسة الحـرية . والـرابع الـواجب المنـطقي الذي يؤدي وقـوعه الى أمـر محال أو انقـلاب الشيء الى ضده . ولمـا كان الوجوب في الطبيعة ضرورتها وحتمية قوانينها والوجوب في العقل الضرورة المنطقية بقي الـوجوب بمعنى واجب الـوجود أي الله والـوجوب بمعنى الـواجب الأخلاقي في الأفعال . وهما في الحقيقة وجوب واحد ووجود واحد . وليس الإشكال في الوجوب الطبيعي مثل الحجر الساقط أو وجوب الشمس أو الوجوب المنطقي وهو ما يلزم من فـرض عدمه المحال ولكن الإشكال في الوجـوب الالهي والوجـوب الانسـاني ، في وجوب الله ووجوب القيمة إلى أي حد يتحـدان وإلى أي حد يتمـايزان ؟ وإن كـان من الجائز أن يطلق الوجـوب على الانسـان فهل من الممكن اطـلاقه عـلى الله ؟ ولما كان الوجوب الانساني يتحدد بجلب المنافع ودفع المضار فإنه لا يطلق على الله ، فالله لا يجلب منفعة ولا يدفـع مضرة عن نفسـه . وإن فعل ذلـك فإنمـا يفعله من خلال الشريعة لصالح الانسان ومن خلال الوجوب الانساني . فالغـاية أسـاس الوجـوب الالهي أو الانساني بناء عـلى تحقيق المصالـح ودرء المفاسـد من خلال تحقيق مقـاصد الشـريعة التي يتحـدد فيها القصـد الالهي والقصد الانسـاني . وان كان الـوجـوب

(١٥٤) أما الواجب فيطلق على فعل لا محالة ويطلق عـلى القديم أنـه واجب على الشمس إذا غـربت أنها واجبة ، الاقتصاد ص ٨٤ ـ ٨٥ .

الانساني يعني ما يستحق تاركه الذم فذلك مستحيل في حق الله لأنه المالك والمتصرف . وإذا كان الوجوب يعني ما تركه مخل بالحكمة فإن ذلك أيضاً مستحيل على الله لأن أفعاله كلهاحكمة ومصلحة . وإذا كان الوجوب يعني ما قدر الله على نفسه ألا يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائز فإنه أيضاً لا يجوز على الله لامتناع صدور خلافه عنه(١٥٥) . فالوجوب إذن انساني محض يتم من خلال الحرية والاختيار ومن خلال الترجيح والمقارنة بين البواعث قوة وغلبة . ليس المطلوب اذن المزايدة في الايمان والتمحك بالألفاظ وتملق شعور العامة وايمان البسطاء بأن هناك من يقول « يجب على الله أن يفعل كذا ! » وهو المجنون المأفون فكيف يجوز أن يحكم العقل أو العاقل على الله أو الخالق ؟ وكيف يوجب الله على نفسه بعد أن لم يزل غير موجب وكأنه كان مباحاً له أن يعذب فأوجب على نفسه غير ذلك ؟ وكيف يكون الله موجباً ذلك على نفسه منذ الأزل وهو قول الدهرية ؟ ليس الأمر في صياغة الألفاظ . فما من أحد يرضى أن يقال يجب على الله بل ولا حتى على الانسان . فالوجوب من العقل ومن الطبيعة ، من الحكمة ومن الأشياء ، وجوب الحقائق العامة الذاتية وليس الوجوب الخارجي . وكأن المزايدة تهدف الى استدعاء الشرطة وخفراء الدرك للقبض على المجرمين الخارجين على القانون الذين يشككون في سلطة الحاكم ويدبرون مؤامرة لقلب نظام الحكم !(١٥٦) .

١ ـ الخلق والتكليف

وأول الواجبات العقلية هما الخلق والتكليف . وهما إن بدا لفظين إلا أنهما

---

(١٥٥) شرح الدواني ص ١٨٥ ـ ١٨٩ .

(١٥٦) في مسائل لأبي علي الجبائي رئيس المعتزلة وابن رئيسهم كلام يردد فيه كثيراً دون حياء ولا رهبة « يجب على الله أن يفعل كذا » وكأنه المجنون يخبر عن نفسه أو عن رجل من عرض الناس . فليت شعري أما كان له عقل أو حس يسائل به نفسه فيقول ليت شعري من أوجب على الله هذا الذي قضى بوجوب عليه . ولا بد لكل وجوب وايجاب من موجب ضرورة وإلا كان يكون فعلاً لا فاعل له وهذا كفر مما أجازه . . . ولا يمانع بين جميع المعتزلة في اطلاق هذا الجنون من أنه يجب على الله أن يفعل كذا أو يلزمه أن يفعل كذا فاعجبوا لهذا الكفر المحض ، الفصل جـ ٣ ص ٧٦ .

يـدلان عـلى واجب عقـلي واحـد هـو التكليف . ولا تكليف بـلا خلق، فـالتكليف يتضمن الخلق بـالضرورة . ولا يجـوز أيضـاً خلق بـلا تكليف لأن التكليف غـايـة الخلق ، والخلق بلا تكليف خلق بلا غاية وبالتالي يكون عبثاً . يستحيل إذن الخلق ابتـداء لمجرد الخلق ، بـلا غايـة أو هـدف وبـلا تكليف(١٥٧) . الخلق بـلا تكليف انكار للغائية . وما الغاية من خلق غير مكلف وما الهدف منه ؟ وكيف يُنكر التعليل بـالغائيـة والتعليل أسـاس الشرع ، والعلة الغـائية عنـد القدمـاء هي العلة الفاعلة الحقة ؟ لا تعود الفائدة على الله ، وليس جلب النافع لله ودرء المضار عنه . الفائـدة للانسان وجلب المنافع له ودرء المضار عنـه(١٥٨) . فلا خلق بـلا حريـة وعقل وهمـا مـدار التكليف . وإذا ما تمنى الانسـان أن يخلق في الجنة متنعـماً من غير ضـرر وغم وألم وإذا ما تمنى العقلاء أن يكونوا في هذا العالم عدماً وأن يكونوا نسيـاً منسياً أو ان لم يكونوا شيئاً فإن ذلك انكار للوجود وتمنٍ للعدم ومحو للحياة وللانسان بل ولله لأنه حينئذ لن يعرفه أحد . ويكون الغاء للوجود وتدميراً للذات ونهاية لكل شيء نتيجة للاحساس بالغثيان وبالعبث وباللاغائية واللاهدف . وقد يأتي ذلك نتيجة للأعمـال السيئة التي يقترفها الانسان ، ونتيجة لعدم القيـام بالـواجب ولعدم اعمـال الحريـة والعقل . والكافر وحده هو الذي يقول « يا ليتني كنت تراباً » ولكن المؤمن يجـد ما وعده ربه حقاً . ويتمنى الشهيد أن يقتل ويحيا ويقتل ويحيى حتى لا يحرم من لذة الشهـادة . وقد يكـون هذا التمني صـورة مجازيـة للاحسـاس بـالمسؤوليـة والتبعـة والخوف من عدم تأديتها ومحاسبة النفس محاسبة دقيقة وذلك مثـل « ليتني ما ولـدتني

(١٥٧) هذا هو موقف الأشاعرة ويشاركهم فيه بعض المعتزلة ؟ في أن ابتداء الخلق غير واجب ، الأصلح ص ١١٠ ـ ١١٥ ؛ وقد اختلف المعتزلة هل يجوز أن يبتدأ الله الخلق في الجنة ويبتدأ هم بـالتفضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ولا يكلفهم شيئاً من المعرفة ويضطرهم الى معرفة ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٩ .

(١٥٨) الواجب ما يناله تاركه ضرر إما عـاجلاً وإمـا آجلاً أو يكـون نقيضه محـال . والضر محـال في حق الله . وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال . . . ان قيـل : انما يجب عليـه ذلك لفـائدة الخلق لا لفائدة الخالق قلنا الكلام في قولكم لفائدة الخالق للتعليل والحكم المعلل هو الوجـوب . ونحن نطالب بفهم الحكم ولا يعنينا ذكر العلة . . ! ، الاقتصاد ص ٩١ ـ ٩٢ .

أمي ». وكيف يأتي هذا الاحساس للانبياء والمرسلين والأولياء الصالحين وهم أرباب الرسالات وأصحاب الدعوات ؟(١٥٩) لا يعني وجوب الخلق ايجاب شيء على ارادة مطلقة بل الايجاب في الحياة الانسانية حفاظاً على عنصر الثبات فيه .

وقد يؤدي رفض الواجبات العقلية أي الوجوب الانساني الى صياغة الأمر المطلق والحاكم المطلق والسلطان المطلق الذي لا يراجعه أحد . العدل في طاعته والجور في عصيانه . هو الذي يحدد مقياس العدل والظلم لا مراجعة عليه ولا قانون يخضع له(١٦٠) .

ولا يجوز الخلق ثم تخلية العباد بلا تكليف(١٦١) . ولا يعني قول الكل بخلق

---

(١٥٩) نقل عن الانبياء والأولياء والعقلاء قولهم « ليتني كنت تبنة رفعها من الأرض . ليتني كنت ذلك الطائر » . وكل عاقل إذا راجع نفسه بين الوجود واللا وجود فانه يود لو أنه لم يكن موجوداً لما أعد له في الأولى والعقبى . ولهذا نقل عن الأنبياء المرسلين والأولياء الصالحين التكره لذلك والتبرم به حتى أن بعضهم قال «« يا ليتني كنت نسياً منسيا ، يا ليتني لم تلدني أمي ، يا ليتني لم أك شيئاً » ، الغاية ص ٢٢٧ .

(١٦٠) لا واجب عقلاً على العبد أو الله ، الارشاد ص ٢٦٨ ؛ نفس الايجاب على الله ، لا يجب عليه شيء ، توجه الأمر عليه محال اجماعاً لأنه الآمر ، ولا يتعلق به أمر غيره ، الارشاد ص ٢٧١ ؛ الرب مخترع المخترعات فلا خالق سواه . وما يكتسبه العبد من خلق الله فلا معنى اذن في دلالة العقل على وجوب شيء على العبد مع استحالة ايقاعه اياه ، الارشاد ص ٢٧١ ؛ العقل لا يوجب شيئاً . قال أصحابنا الواجبات كلها معلومة بالشرع ، الأصول ص ٢٦٣ ؛ ان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع ، الاقتصاد ص ٨٤ ؛ يقول ابن حزم : كل ما فعل أو يفعل أي شيء كان فهو العدل والحق والحكمة والحقيقة . لا شك في ذلك وأنه لا جور إلا ما سماه الله جوراً . وهو ما ظهر في عصيان عباده من الجن والانس مما خالف أمره ، وهو خالقه فيهم كما شاء ، الفصل حـ ٣ ص ٩٩ - ١٠٠ ؛ وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي ، يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله شيء ما بالعقل لا بالصلاح ولا الأصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر ، الملل حـ ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(١٦١) في أن التكليف المبتدأ غير واجب ، الأصلح ص ١١٥ - ١٢٠ ؛ في أن تكليف العاقل لا يجب من حيث حصل عاقلاً له ، الأصلح ص ١٢١ - ١٢٦ ؛ قد يجوز منه أن يجعل عاقلاً ولا يكلفه المعرفة بأن يضطره الى العلم به فيما يختص ذاته وفعله والى شكره على نعمه ، ويلجؤه الى الا=

الله وارادته نفي التكليف فالتكليف جوهر الخلق ، والخلق مرتكز على التكليف . الخلق مجرد اشارة الى معنى ، ودليل الى مدلول . وما دام كل معلوم موجود فالتكليف هو السبيل لتحقيق العلم وتحويله الى وجود . وفي التكليف لا يستوي الفعلان لأن حرية استواء الطرفين غير موجودة نظراً لوجود البواعث . وترجيح فعل على آخر لا يمنع التكليف بل يؤكد حرية الاختيار وقدرة العقل على التمييز . لذلك يوجد تفاوت في الأفعال بين المثال والواقع أو بين العزيمة والرخصة كما يقول الأصوليون .ولذلك أيضاً كان موضوع الايمان والعمل من موضوعات علم أصول الدين ، وقد يكون التكليف أحد أسباب الترجيح عن طريق الفكرة الموجهة للفعل . لا يقع التكليف مع الفعل أو قبله فتلك هي الاستطاعة . التكليف مقرون بالخلق . بمجرد الخلق يحدث التكليف فالخلق تكليف . ليست القضية حجة عقلية ووقوع في تناقض منطقي بل القضية تأسيس مشروع انساني وجودي فعلي ، يشكل العقل فيه أحد الوسائل لتحقيق المشروع ولا يشكل نقيضاً له . الغرض من التكليف إظهار الحرية والعقل ، فالخلق مشروع خلق ، والوجود مشروع إيجاد . والتكليف هو هذا النداء للخلق من أجل ممارسة الحرية واعمال العقل(١٦٢) .

ومن ثم كانت بعثة الرسل واجبة من أجل التكليف لعامة الناس(١٦٣) . وان

= يفعل القبيح بأن يعلمه أنه لو رامه لمنع عنه وجعل بينه وبينه ، الأصلح ص ١٢٦ - ١٣٧ ؛ وعند أهل السنة يجوز تخلية العباد عن التكليف، الأصول ص ١٤٩ ؛ وأصل التكليف لم يكن واجباً على الله إذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر ، الملل حـ ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(١٦٢) احتج نفاة التكليف بأمور أربعة : أ - إذا كان الكل بخلقه وارادته ففيم التكليف ؟ وعند المعتزلة ما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ب - التكليف عند استواء الداعين محال أو يمتنع الفعل، وعند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ففيم التكليف ؟ حـ - ان وقع التكليف حال حصول الفعل فمحال وان وجد قبل محال لأن الفعل يعني حصول المقدور د - ان لم يكن الأمر بالفعل الشاق غرض فهو عيب وغير جائز على الحكيم ، المحصل ص ١٥٠ .

(١٦٣) عند الأشاعرة لا يجب على الله بعثة الرسل . وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة ، الاقتصاد ص ٨٤ ؛ لا يجب على الله شيء خلافاً للمعتزلة ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ ؛ في جواز تخلية العباد عن التكليف ، الشرح ص ١٣٠ - ١٥٢ ؛ لا يجب على الله =

أكثر حجج نفي التكليف مستمدة من الجبرية مما يدل على أن التكليف مرتبط بحرية أفعال الانسان . وان كان الجبر نفياً للتكليف فذلك لأن الله هو الذي يقوم بكل شيء ، بالخلق وبالتكليف وكأن الانسان لا هدف له ولا غاية ، مجرد موجود كوني كالأرض والنبات والحيوان والأفلاك ، مجرد زينة ، وجود كغيره من الموجودات لا ميزة له ولا فضيلة . وإذا ما أثبتت الجبرية جواز التكليف فانها تمنع من بيان صفته . وهذا انكار للعقل وقدرته على فهم الوحي . فالجبر الغاء لحرية الأفعال ولقدرة العقل في آن واحد . والمثل المشهور في تكليف أبي جهل وأبي لهب بالايمان وهو معلوم أنه سيكفر وبالتالي يبطل التكليف ينفي حرية الأفعال أساساً ويجعل أفعال الانسان كلها اضطرارية(١٦٤) . ان تكليف أبا لهب كان لكونه مختاراً .

= شيء ، النظامية ص ٤٠ ـ ٥٠ ؛ وأنه تعالى لا يجب على الله شيء إذ لا حاكم عليه ، الطوالع ص ١٨٩ ـ ١٩٨ ؛ ندعي أنه يجوز ألا يكلف الله عباده ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ ندعي أنه يجوز لله أن لا يخلق وإذا خلق فلم يكن ذلك واجباً عليه وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم ، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه ، الاقتصاد ص ٩١ ـ ٩٢ ؛ وقد منعنا تحسين العقل وتقبيحه عند البصريين وأوضحنا أنه لا واجب على الله ، الارشاد ص ٢٩٥ ؛ وعند أهل السنة أن الله لو لم يكلف عباده شيئاً كان عدلاً منه . وهذا خلاف قول القدرية انه لو لم يكلفهم لم يكن حكيماً . وقالوا : لو زاد في تكليف العباد على ما كلفهم أو نقص بعض ما كلفهم كان جائزاً على خلاف قول من أبي ذلك من القدرية . وكذلك لو لم يخلق لم يلزمه بذلك خروج عن الحكمة وكان السابق حينئذ في علمه أنه لا يخلق . وقالوا : لو خلق الله الجمادات دون الأحياء جاز ذلك منه على خلاف قول القدرية انه لو لم يخلق الأحياء لم يكن حكيماً . وقالوا لو خلق الله عباده كلهم في الجنة لكان ذلك فضلاً منه خلاف قول القدرية أنه لو فعل ذلك لم يكن حكيماً ، الفرق ص ٣٤١ ـ ٣٤٢ ؛ الأصلح ص ١٣٧ ـ ١٤٠ .

(١٦٤) تعتمد شبه المجبرة على استحالة تجويز التكليف للعبد وعدم بيان صفة ما كلفه ؛ الشرح ص ٥٠٧ ـ ٥٠٩ ؛ انكار التكليف بحجة أن العبد مجبور فيقبح تكليفه ولأنه لو عرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه ولا لغيره فانه قادر على تحصيله ابتداء فيقبح التكليف ، التحقيق ص ١٥١ ـ ١٥٢ ؛ ويقول الغزالي ان تكليف أبا لهب كان من حيث كونه مختاراً والاخبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار، الشرح ص ١٤٧ ـ ١٤٨ ؛ ان قصة أبي جهل لا احتجاج بها فإن ما كلفه به ممكن في نفسه ومتمكن منه بكونه مقدوراً له فلم يكن ما أوجدناه من التمكين غير واقع ولا متصور ، الغاية ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٥ ؛ الشرح ص ٥١١ ـ ٥١٨ ؛ الاقتصاد ص ٩٣ ـ ٩٤ .

والاخبار عنه بأنه لا يؤمن نتيجة للعلم وليس للارادة . ولو حدث على خلاف العلم فليس ذلك انقلاب العلم جهلاً أو الجهل علماً بل لأن هناك حرية ارادة انسانية داخل الارادة الالهية وليس داخل العلم الالهي . بالاضافة الى أن علم الله علم تجريبي يحدث بعد الوقائع . والحياة امتحان ليعلم الله الفرق بين العاملين والمثبطين . والنسخ دليل على هذا الطابع البعدي للعلم الالهي . ولما كان العبث على الله محالاً ،فالعبث هو فعل ما لا فائدة منه وما لا عقل فيه فيستحيل تكليف أبا جهل بالايمان وهو يعلم أنه يكفر ويجبره على الكفر .

ليس الهدف من التكليف النعيم والثواب بل أداء الرسالة واظهار امكانيات الوجود الانساني في ممارسة الحرية واعمال العقل(١٦٥) . وليست الغاية من التكليف استحقاق التعظيم لأن التفضل بالتعظيم قبيح لأن الثواب ليس هدفاً إنما الغاية منه تأكيد الانسانية وتحويلها من مشروع ممكن الى واقع متحقق . قد يعني التعظيم امكانية أن يتحول الانسان الى اله والقضاء على محدودية الانسان بفعله وبالتالي التشبه بالخالق والعودة اليه فيصبح الخالق وكأن لا أحد معه كما كان. التكليف بهذا المعنى خط مقابل للخلق . فاذا كان الخلق حركة من الله الى العالم فإن التكليف يكون حركة من العالم الى الله . ليس عيب التعظيم أنه يقوم على الحسن والقبح العقليين بل عيبه أنه يربط الفعل بالجزاء وهو ربط خارجي . نتيجة الأفعال مرتبطة بالأفعال ذاتها. بل ان غياب الاستحقاق لا يطعن في وجوب الفعل . وحدوث الضرر والمشقة والجهد والمعاناة قد يكون كل ذلك أحد مظاهر التحدي الانساني واقدامه على الفعل(١٦٦) .

---

(١٦٥) عند فريق من المعتزلة لا يجوز أن يبدأ الله الخلق في الجنة ويتفضل عليهم بالملذات دون الأذوات لأن الله لا يجوز في حكمته أن يعرض عباده إلا لأعلى المنازل ، وأعلى المنازل منزلة الثواب . لا يجوز الا يكلفهم الله المعرفة ، ويستحيل أن يكونوا اليها مضطرين . فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به وذلك خروج عن الحكمة .

(١٦٦) قالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق ، المحصل ص ١٤٩ - ١٥٠ ؛ الطوالع ص ١٩٧ - ١٩٨ ؛ المطالع ١٩٨ .

التكليف نابع من طبيعة الانسان ، والوحي ما هو إلا تأكيد لها . ولا يوجد انسان، والأولى ألا يوجد نبي أو ولي، يتمنى ألا يكون انساناً ذا رسالة،ويتمنى أن يكون جماداً أو طبيعة . ولا يمكن أن يأتي الوحي إلا مؤيداً للطبيعة . وفي انكار الوحي للتكليف انكار للوجود الانساني . كيف يوجد انسان بلا تكليف ؟ ما دام الانسان قد وجد فرسالته توجد معه . ومن الذي سيقوم بتحقيق الوحي كنظام مثالي للعالم ؟ ان الفرق بين الانسان والجماد هو التكليف ، أداء الرسالة والأمانة . وما دام الانسان حراً عاقلاً فإنه يكون بالضرورة مكلفاً . لذلك يُقرن الخلق بالتكليف فيكون الوجوب للخلق وللتكليف معاً . وجود الانسان أداؤه رسالته(١٦٧) . وماذا يعني العالم بلا خلق ولا تكليف ؟ وكيف يُعرف الله بلا خلق ولا تكليف ؟ لا تُعرف الذات إلا من ذات أخرى ترى في الذات الأولى نفسها كموضوع كما ترى الذات الأولى نفسها في الذات الثانية كموضوع ، خروجاً من الوحدة الصورية الفارغة(١٦٨) .

والتكليف داخل في حدود الطاقة الانسانية لأنه تعبير عن بذل الجهد وبالتالي يستحيل تكليف ما لا يطاق.وكيف يكون التكليف مجرد كلام من متكلم الى آخر ليس له شرط إلا الفهم؟ألا يتضمن الكلام طلباً للفعل، والفعل في حاجة الى قدرة

---

(١٦٧) هذا هو معنى الآية المشهورة « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » (٣٣ : ٧٢) ؛ وهو أيضاً معنى خلافة الانسان لله في الأرض « وإذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة » (٢ : ٣٠) ؛ « ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (٢٤ : ٢٥) ؛ « ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء » (٦ : ١٣٣) ؛ « ويستخلف ربي قوماً غيركم ولا تنصرونه شيئاً » (١١ : ٥٧) ؛ « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (٢٤ : ٥٥) ؛ «وهو الذي جعلكم خلائف الأرض » (٦ : ١٦٥ ؛ ٣٥ : ٣٩) ؛ « ثم جعلناكم خلائف في الأرض » (١٠ : ١٤ ؛ ١٠ ؛ ٧٣) « ويجعلكم خلفاء الأرض » (٢٧ : ٦٢) .

(١٦٨) هذا هو معنى الحديث القدسي المشهور الذي يردده الصوفية « كنت كنزياً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني » .

واستطاعة ؟ هل الوحي مجرد كلام مفهوم وليس نداء للفعل ونظاماً مثالياً للعالم يتحقق بقدرة الانسان ؟ التكليف قائم على فهم الخطاب وعلى بذل المجهود وليس مجرد فهم نظري دون تحقق عملي . وإذا كان النقل أساس العقل فان حتى شرط الفهم لا يكون مطلوباً . صحيح أن التكليف لغوياً يكون من أعلى الى أدنى وأن الالتماس يكون من المثل وأن الدعاء والسؤال يكونان من أدنى الى أعلى ولكن المسألة ليست علاقة أعلى بأدنى أو أدنى بأعلى أو مثل بمثله بل التأكيد على وظيفة العقل وغاية الفعل وقدرة الارادة دفاعاً عن الوجود . فالوجود نفسه مشروع ايجاد يثبت بالحرية والعقل . ان دعاءنا لله بألا يكلفنا ما لا طاقة لنا به قد تم تحقيقه بالفعل في فرض الصلوات الخمس وليس الخمسين وفي الناسخ والمنسوخ والانتهاء الى سماحة الشريعة والاعتراف بالتخفيف والضعف والوهن . وهو ما وضعه علماء الأصول في قواعد معروفة باسم « لا ضرر ولا ضرار » ، « الضرورات تبيح المحظورات » . . الخ .وحجة تكليف ايمان ابي لهب حجة في الجبر وتكليف ما لا يطاق وهدم العقل. وكيف بواقعة واحدة تكون أساساً لعلم بأكمله وهو علم العقائد في العقليات ، في أصلي التوحيد والعدل ؟(١٦٩) لا يجوز اذن تكليف ما لا يطاق ، لا فرق في ذلك بين تكليف العاصي الذي علم بعصيانه من قبل كما هو الحال في حال أبي لهب وأبي جهل وبين تكليف يقوم على الجمع بين الضدين وقلب الحقائق أو التكليف بأمر ممكن غير متعلق بالقدرة(١٧٠) . ان تكليف ما لا يطاق سفه وعبث وكلاهما قبيح يجب

---

(١٦٩) عند الأشاعرة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق . . . تكليف ما لا يطاق جائز عندنا نتيجة لأنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا معقب لحكمه ، المواقف ص ٣٣٠ ـ ٣٣١ ؛ لله أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه . . . التكليف نوع خطاب له متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون مفهوماً فقط . وأما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ له أن يكلفنا ما لا طاقة لنا به . ولو شاء ذلك لكان من حقه . ولو لم يكن له ذلك لما أمرنا في ألا يحملنا ذلك ، الفصل جـ ٣ ص ١٠٠ ؛ انه تعالى مطلق التصرف فلا يقبح منه شيء البتة . وكلام المعتزلة انما يرجع الى قياس الغائب على الشاهد وهو باطل بالضرورة . فتكليف علام الغيوب لحكم ومصالح وأسرار في نفس التكليف وفي استحقاق الثواب والعقاب قد لا تهتدي العقول اليها ، التحقيق ص ١٤٧ .

(١٧٠) ما لا يطاق على مراتب ثلاث أ ـ أدناها امتناع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره ـــ

تركه . وإذا كانت الغاية من التكليف التحقيق فكيف يتم التكليف بما لا يطاق ؟ وإذا كانت الغاية من التكليف تنفيذ الأحكام فكيف يخرج الفعل عن حدود الطاقة ؟(١٧١) .

٢ ـ شكر المنعم

قد يكون « شكر المنعم » من الواجبات العقلية . فشكر المنعم حسن وعدم الشكر قبيح . ويظهر في مقدمات الأصول الخمسة في الاعتزال مثل النظر(١٧٢) . فالقصد من النعمة الاحسان، لذلك استوجبت الشكر. ولكن يبقى سؤال: هل الانسان مُحسَن اليه ؟ النعمة هي المنفعة أي اللذة والسرور ، والمنفعة بها مصالح العباد أساس الشرع وليست هبة أو تفضلاً . وهي من الطبيعة وليست من ارادة مشخصة . الشكر الوحيد هو تمثل الطبيعة أو معارضتها ونفيها ورفضها والتنكر

= فمثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأنها لا تتعلق بالضدين . والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعاً والالم يكن العاصي مكلفاً ب ـ أقصاها لامتناع لنفس، مفهومة كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق وهذا غير مقصود الوقوع . . المواقف ص ٣٣٠ ـ ٣٣١ ؛ مراتب المحال ثلاثة أ ـ ما يمتنع بعلم الله أنه لا يقع أو بارادته أو باخباره ولا نزاع في وقوع التكليف به ب ـ ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وفي التكليف به تردد لأنه يستدعي تصور المكلف به واقعاً حـ ـ ما أمكن في نفسه ولكن لم يقع متعلقاً لقدرة وهو التكليف بما لا يطاق ، التحقيق ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

(١٧١) عند المعتزلة تكليف ما لا يطاق سفه وعبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب تركه، التحقيق ص ١٤٧ ؛ أنكرت المعتزلة تكليف ما لا يطاق ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ قبح تكليف ما لا يطاق ، المحصل ص ١٤٧ ؛ قبحه المعتزلة عقلاً فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمه المشي الى أقاصي البلاد طلب منه الطيران إلى السماء عد سفيها، وقبح ذلك في بداية العقول وكان كآمر الجماد، المواقف ص ٣٣٠ ـ ٣٣١ .

(١٧٢) شكر المنعم عند المعتزلة من الواجبات العقلية . يجب الشكر على العباد لأنهم عباد قضاء لحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر . الاقتصاد ص ٩٦ ـ ٩٧ ؛ وعند الجبائي وابنه المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية ، الملل حـ ١ ص ١١٧ ؛ شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عند المعتزلة ، حاشية الخلخالي ص ٢٠٣ ؛ الشرح ص ١٣٤ ، ص ٧٧ ـ ٨٥ ؛ العاقل إذا علم أن له رباً وجوز في ابتداء نظره أن يريد منه الرب المنعم شكره ولو شكره لأثابه وأكرم مثواه . ولو كفر لعاقبه وأراده . فإذا اضطر له الجائزان فالعقل يرشده الى ايثار ما يؤديه الى الأمن من العقاب وارتقاب الثواب ، الارشاد ص ٢٦٨ .

لها . والاعتراف بالشكر لا يكون باللسان أو بالقلب بل بالعمل ، والقلب عمل للشعور . العبادات أعمال رمزية لا تكفي للشكر ولا تدل عليه لأنها صورية بلا مضمون . انما الأعمال المباشرة هي التي تفي بالشكر ، الأعمال ذات المضمون التي تحقق رسالة الانسان في الحياة. الأعمال شكر. والشكر الوحيد هو العمل وتأدية الواجب بصرف النظر عن إرضاء أحد في أن يحقق أوامر الله ونواهيه(١٧٣). لا شكر ولا جحود ولكن مجرد أداء الواجب وتحقيق الرسالة. ولا يمكن التوفيق بين الطاعة التي تكون شكراً والطاعة التي تسعى لنيل الثواب، فهما فعلان متضادان. والنعم منها ما لا يقدر عليها إلاّ الله مثل الحياة والموت ومنها ما يقدر عليها غيره مثل نعمة المعرفة ونعمة الجهاد. فإذا استوجبت الأولى الشكر لأنها من فعل الغير فإن الثانية لا تستوجبه لأنها من فعل الذات . وإذا كانت المنافع ثلاثة : التفضل وهو النفع الموصل الى الغير أولا ، والعوض وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والاجلال ، والثواب وهو النفع المستحق على سبيل الاجلال والتعظيم فإن الشكر يكون في الأول فقط أي في التفضل ابتداء ولا يكون في العوض والثواب لأنهما استحقاق. الشكر اذن احدى صور الاستحقاق أي ربط الانسان بغيره بقانون متبادل لأداء الحقوق المتبادلة . ان الحقائق موجودة في الطبيعة والشكر اسقاط انساني عليها وخلط بين الحقائق الطبيعية الضرورية والمعاملات الانسانية الحرة . إذا كانت نعم الله ابتداء تستوجب الشكر فإن نعمه التي تتم بجهد الانسان وفعله نتيجة طبيعية للعمل . وكيف يكون الشكر وهو قليل على نعم كثيرة متجددة لا يمكن استيفاء حقها من الشكر ؟(١٧٤) وكيف يتم الشكر على أداء الواجب وفي الأمثال العامية « لا شكر على واجب » ؟ وإذا كان الشكر لطلب الثناء وتجنب العقاب فكيف لا يقع الشاكر في التملق ، تملق طرف واقتضاء من طرف آخر ؟ وإذا كان الشكر ليس فقط للنعم بل للتوفيق فإن الانسان سيتحول من كونه فاعلاً الى كونه شاكراً ، يلهث لسانه بالحمد والشكر ويصبح صوفياً ذليلاً أسير النعمة ، ويتحول موقف الانسان في العالم من موقف الفاعل الى

---

(١٧٣) الارشاد ص ٢٧٢ ؛ الغاية ص ٢٤١ .

(١٧٤) حاشية الخلخالي ص ٢٠٣ .

موقف المستجدي والسائل أو الشاكر والحامد . ويصبح الشكر بديلاً عن الفعل بل وقضاء عليه وقبولاً للأفعال الخارجية خيرها وشرها فما على الانسان إلا الشكر . أن تعارض الخاطرين ، أحدهما بالشكر والآخر بعدم الشكر يجعل كليهما واردين في السلوك الانساني(١٧٥) . وكون الشكر عادة لا يعني غياب أي أساس عقلي له . فاختلاف العادات لا يعني اختلاف معانيها . التجربة الانسانية واحدة بالرغم من اختلاف ظروفها(١٧٦) . ان انكار الشكر قد يضع الانسان أيضاً في علاقة آلية مع الغير ومع مبادئه، ويتحول إلى مجرد آلة لتنفيذ الأحكام . وقد يحتاج الانسان أحياناً الى الاعتراف بالفضل والجميل كنوع من الاعتراف بالحق تقوية للعزيمة واستمراراً للفعل الحر . لذلك لا تثار القضية في الجبر لأن الله خلق العالم اضطراراً لا لغرض، جلب نفع أو دفع ضرر ، وكأن الله خلقه عبثاً بلا غاية منه أو فيه .

سادساً : تنزيه الله عن فعل القبائح

إذا كانت الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر النعم واجبات من جانب الانسان فقد تمتد الواجبات العقلية فتشمل أيضاً الله نظراً لأن لفظ الوجوب يُطلق على الانسان والله معاً ، على الوجوب الأخلاقي والوجوب بمعنى واجب الوجود . بل ان الواجب العقلي الأول أي الخلق والتكليف يصعب الحكم عليه هل هو واجب انساني أم واجب « الهي » فالله هو الخالق وهو المكلِّف والانسان هو المخلوق وهو المكلَّف. والواجب الثاني،شكر المنعم، يصعب التمييز فيه أيضاً بين

(١٧٥) الارشاد ص ٢٦٩ - ٢٧٠ ؛ الفصل ص ٧٩ - ٨١ .

(١٧٦) النهاية ص ٣٨٢ ؛ وحجة الشهرستاني أن الشكر عادة لا معنى . قال الاستاذ أبو اسحق :الشكر يتعب الشاكر ولا ينفع المشكور فلا فائدة في فعله لاستواء فعله وتركه . وعند المعتزلة الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور . قال الاستاذ: ربما يضر الشاكر لأنه شكر قليل ونعمه كثيرة . وعند المعتزلة الشاكر لا يقتصر على بعض النعم . قال الأستاذ:الشكر لا يكافىء النعم ولا يقابلها . الشكر عن طريق رضى المشكور على الشاكر ، وهذا بالسمع ، فالشكر يحسن بالشرع ، النهاية ص ٣٩٠ - ٣٩١ ؛ ويعطي الغزالي حجتين لنتائج الشكر أ - الاشتغال به يصرف العبد عن الدنيا (وذلك نقد للتصوف) ب - الاشتغال به قد يجعل الانسان فضولاً للتعرف على من يشكره فيفكر في الذات والصفات والأفعال (وذلك تحريم لعلم الكلام) ، الاقتصاد ص ٩٦ - ٩٧ .

الانسان وهو الشاكر وبين الله وهو المشكور ، فالشكر فعل مشترك بين الشاكر والمشكور وإلا كان هناك جحود ونكران .

وهناك واجبات عقلية أخرى يتضح فيها هذا التوتر بين الجانبين، جانب الله وجانب الانسان وذلك مثل تنزيه الله عن فعل القبائح والشرور والآثام والمعاصي وتبرئته عن فعل الظلم . وكيف يمكن اضافة القبائح الى الله ؟ كيف يمكن تجويز الظلم والجور عليه ؟ إن لم تكن هناك واجبات عقلية فما هو الطريق الى تنزيه الله عن فعل القبيح ؟ تجمع الأمة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ولكن الخلاف في الأساس والتصور . هل يرجع ذلك الى ذاته وصفاته ، فهو الحاكم يفعل ما يشاء في حكمه ، وملك يفعل ما يريد في ملكه أم لأن ذلك حكم العقل رعاية للصلاح والأصلح وإعمالاً للغائية والعلية وتعويضاً عن الآلام أو على أقل تقدير لطفاً بالعباد ؟ التنزيه الأول يرجع الى طبيعة الذات في حين أن التنزيه الثاني يرجع الى مصالح العباد . الأول مفروض من جانب الله ، والثاني مفترض من جانب الانسان .

١ ـ هل الله خالق الخير والشر؟

ان أول طريق لتنزيه الله عن فعل القبائح يرجع الى أن الله خالق كل شيء ، يفعل ما يريد فلا واجب عليه ولا قبيح في فعله . وذلك راجع الى طبيعته وذاته . هو مالك كل شيء يتصرف في ملكه كما يشاء . لا يوجد مقياس لفعله ولا حكم بأمر ولا بنهي(١٧٧) .

---

(١٧٧) عند الأشاعرة أجمعت الأمة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب من جهة أنه لا قبح ولا واجب عليه . فالله حاكم يحكم فيما يريد ، المواقف ص ٣٢٨ ؛ القول المفيد ص ٥٣ ؛ حاشية الكلنبوي ص ١٨٥ ؛ وهو أنه سبحانه مالك الملك على الاطلاق ، وكل من كان مالك الملك على الاطلاق فإنه يتصرف في ملكه، ومن تصرف في ملكه فإنه لا شيء من أفعاله قبيح ، المسائل ص ٣٧٦ ؛ والدليل على أن كل ما فعله فله فعله أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه قبيح ولا آمر ولا زاجر ولا ما ظهر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود . فاذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء إذا كان الشيء انما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وأتينا ما لم نملك اثباته =

ولكن ألا يضل المالك ؟ أليس له من يراجعه ؟ ألا يوجد مقياس موضوعي آخر عن عقل أو طبيعة أو جماعة ، من مصلحة أو مفسدة ؟ وهل العالم مملوك أم هو موجود ؟ هل يقع العالم في مقولة الملكية أم في مقولة الوجود ؟ ألا يؤدي ذلك الى الجبر المطلق وبالتالي يرجع موضوع الحسن والقبح الى الموضوع الأول وهو خلق الأفعال ؟ أليس في ذلك اثبات للقبح كحق للمالك دون تبرئته منه ؟ وكيف يكون الله مسؤولاً عن الشر والآثام والظلم والقبائح التي لا يمكن نفيها وان امكن تبرئة الذات منها ؟ وهل يتم حل قضية ، وهي قضية تنزيه الله عن فعل الشرور، بخلق قضية أخرى وهي الوقوع في القضاء والقدر وانكار الشرور في العالم عن طريق هدم خلق الأفعال الذي تم اثباته أولاً في الشق الأول من أصل العدل ؟ ان قبول كل شيء من الله هو قضاء على خلق الأفعال والحسن والقبح معاً لأنه انكار لمسؤولية الانسان عن الشر وجعل الله مسؤولاً عنه . كما أنه انكار للشر ليس لأنه نقص في الخير في الادراك الانساني ولكن تبرئة لله منه عن طريق نسبة كل شيء اليه وبالتالي محو التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الحسن والقبح(١٧٨) .

= فلما لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت آمر لم يقبح منه شيء اللمع ص ١١٧ ـ ١١٨ ؛ وكذلك ليس ظلماً خلقه للأفعال التي هي من عباده كفر وظلم وجور لأنه لا آمر عليه ولا ناهياً بل الأمر له والملك له ، الفصل حـ ٣ ص ٨٢ ـ ٨٣ ؛ ولا يهتدي أحد إلا من هداه الله ولا يضل أحد إلا أضله الله ،ولا يكون في العالم إلا ما أراد الله كونه من خير أو شر وغير ذلك، وما لم يرد كونه فلا يكون البته ، الفصل حـ ٣ ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(١٧٨) ان الله يجوز في حقه أن يخلق الخير والشر ؛ ان الأمور خيرها وشرها بقضاء وقدر ، الكفاية ص ٦٥ ـ ٦٨ ؛ جواز أن يخلق الله سبحانه الخير والشر ، المحصل ص ٢٩ ـ ٣٢ ؛ في أنه سبحانه لا قبيح في أفعاله ولا يجوز وصفها بأنها قبيحة ، المسائل ص ٣٧٣ ـ ٣٧٨ ؛ الله خالق الخير هو أيضاً خالق الشر . بل ان القدرة أعم من التأثير والكسب ، القول المفيد ص ٣٨ ـ ٣٩ ؛ مذهب أهل السنة ان الله يجوز عليه خلق الخير والشر خلافاً للمعتزلة في الحسن والقبح وخلق الأفعال ، التحفة ص ١٤ ؛ شرح عبد السلام ص ١٠٢ ـ ١٠٣ ؛ وقد قيل شعراً

فهو تعالى خالق كل عمل   خيراً وشراً فاجتنب أهل الزلل
الوسيلة ص ٣٨

وجائز عليه خلق الشر   والخير كالاسلام وجهل الكفر
الجوهرة ص ١٤ ـ ١٥

والحقيقة أن ذلك تضخيم للسؤال الأول واحالته الى سؤال أعم تحاشياً من الاجابة الخاصة . فبدل أن يكون السؤال على مستوى الفعل الانساني فإنه يصبح على مستوى الكون والخلق بدلاً من أن يكون السؤال هل الله هو خالق القبح في أفعال الانسان يصبح هل الله خالق الشر خلقه للخير في الكون ؟ هل يضر الله كما ينفع ؟ والسؤال يتوجه على الشر وليس على الخير لأنه من الطبيعي أن يصدر الخير عن الخير بالرغم مما يثير ذلك في موضوع خلق الأفعال . ويتوجه نحو الشر لتبرئة الله عن الشر فينتهي باثباته له لما كان خالقاً لكل شيء . ويدل السؤال التقليدي هل يقال خلق الله الشر ؟ على البناء النفسي نفسه الذي يدل عليه سؤال هل يرزق الله الحرام ؟ في آخر موضوع خلق الأفعال ، في الأجال والأرزاق والأسعار . وبدلاً من أن يكون الهدف تبرئة الله من الشر فإنه ينتهي إلى تبرئة الانسان منه وجعل الله مسؤولاً عن كل شيء كما هو الحال في الجبر(١٧٩) . ان أخطاء الجبر كثيرة وعلى رأسها اضافة القبيح الى الله مع أن الهدف كان هو تنزيهه عن فعله . وكيف يصدر القبح عن الحسن والشر عن الخير؟ والجبر أيضاً انكار لحرية الانسان ومسؤوليته عن القبح ، هذه الحرية التي تم اثباتها من قبل في خلق الأفعال وأصبحت أحد مكتسبات العدل ، ومن ثم يهدم علم أصول الدين ما بناه من قبل ، ويعود من البداية لاثبات الحرية . كما أنه اثبات الوجود الموضوعي للقبيح لأنه مخلوق ، والخلق شيء ، ولا يمكن أن يُخلق العدم أو النقص أو الغياب . وبدلاً من تبرئة الله من فعل القبيح فإنه يثبت مرتين ، كفعل الهي وكوجود موضوعي ، مرة في الله ومرة في الكون ، والانسان كموجود بين عالمين غائب وحريته ساقطة .وفي الوقت نفسه ينتفي القبح الانساني نظراً لتسليم الانسان بكل شيء واعتباره القبح من نسيج الوجود وأحد مخلوقات الله . ويصبح الجبر سلاحاً ذا حدين ، ينقلب من

(١٧٩) عند أهل الاثبات (الأشاعرة) ينفع الله المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة في دنياهم وفي ذلك فريقان أ ـ إن لله نعماً على الكافرين في دنياهم كنحو المال وصحة البدن ب ـ أبى ذلك بعضهم لأن كل ما فعله بالكفار إنما فعله بهم ليكفروا ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ ـ ١٩٦ ؛ وعند أهل الاثبات أيضاً عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر في الحقيقة وأن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ .

الانسان الى الله ، فالقبح ضرورة كونية لا يستطيع أحد أن يغير منها . فتسلب الحرية من الانسان كما تُسلب الحرية من الله وكأن الله يفعل الشر ضرورة فعله للخير . ان اثبات قدرة مشخصة على فعل القبيح الغاء لقوانين العقل وحرية الانسان ، ويقوم على التشبيه وعلى اسقاط الانسان لنفسه خارجاً عنه(١٨٠) . وإذا كان من الصعب ايجاد حجج عقلية على الجبر وجعل الله خالقاً للخير والشر فإنه يسهل ايجاد حجج نقلية ومنها قصة غواية ابليس لآدم كجزء من الخطة الالهية . وهذا انكار للحرية الانسانية ،إنكار لقدرة الانسان على الدخول في التحدي مع الآخر الغاوي . فالانسان هو المخلوق الوحيد الذي يعيش في عالمين ، عالم الخير والشر ، عالم الضرورة والحرية في حين تعيش باقي المخلوقات في عالم واحد ، الحتمية للخير أو الحتمية للشر ، وهما العالمان اللذان سميا عالم الملائكة والشياطين اعتماداً على الصورة الفنية(١٨١) . والحقيقة أن الحجج النقلية معارضة بأخرى تنزه الله عن فعل الشرور والقبائح والآثام والمعاصي وتنسب ذلك كله الى الانسان اثباتاً لحريته وتثبيتاً لمسؤوليته(١٩٢) .

---

(١٨٠) أضافت المجبرة الى الله كل قبيح ، الشرح ص ٣٠١ ؛ أضافت القبائح الى الله من جميع الوجوه ، المحيط ص ٢٤٥ ؛ وقالت أن كون القبيح قبيحاً من الله مستحيل ، الشرح ص ٧٠ ؛ وقالت : الله غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وان قدر على أن يجعله كسباً للعبد وبالتالي ناقضوا حيث أضافوا إلى الله كل قبيح ؛ وعند المجبرة لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما علم أنه يفعل، الشرح ص ٣١٣؛ ويبرىء الأشاعرة الله من أن يكون جائراً سفيهاً فاعلاً للقبيح بالرغم من نسبة كل شيء اليه ، الابانة ص ٤٧ ـ ٥٤ .

(١٨١) يقول ابليس : إذا خلقني الله وكلفني عموماً وخصوصاً ولعنني ثم طرقني الى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين آدم فلم سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني وتؤثر فيهم وسوستي ولا تؤثر في حولهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون أن يحيدون عنها فيعيشون طاهرين سامعين مطيعين وكان أحرى بهم وأليق بالحكمة ؟ سلمت بهذا كله، خلقني وكلفني مطلقاً ومقيداً وإذا لم أطع لعنني وطردني وإذا أردت دخول الجنة مكنني وطرقني وإذا عملت عملي أخرجني ثم سلطني على بني آدم فلم إذا استمهلته أمهلني ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكني في الحال استراح آدم والخلق مني وما بقي شر ما في العالم ؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من امتزاجه بالشر ؟ الملل حـ ١ ص ١٥ ـ ٢٣ .

(١٨٢) وذلك مثل « وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » (٤ : ٤٩) ، ـــ

وهل يكفي تنزيه الله عن القبائح ذاتاً وصفاتاً ، وتنزيهه عن الشهوة والغضب حتى لا يكون هناك شر في العالم ؟ والحقيقة أن تنزيه الله عن فعل القبيح بالعودة الى الذات والصفات ليس استدلالاً بل إثباتاً للتوحيد دون تعامل مع القبائح والشرور والظلم والجور في العالم أي تناول أفعال الانسان ومسؤوليته عنها . وهو عجز عن الانتقال من التوحيد الى العدل وحل مسائل العدل بالعود الى أصل التوحيد(١٨٣) . بالاضافة الى أن هذا التصور المثالي للذات انما هو ناشيء عن نفي صفات النقص عن الانسان وبالتالي فإن منشأه العدل . فكيف يأتي التوحيد كحل لمسألة العدل ؟ اللهم إلا إذا جعلنا التوحيد ناشئاً من العدل ، وكان العدل أساس التوحيد ! وكيف يتم تبرئة الذات المشخص عن فعل القبيح وفي الوقت نفسه يكون قادراً على كل شيء بفعل الخلق ؟(١٨٤) ان اثبات الصفات والأفعال على ما بان في التوحيد يؤدي الى القضاء على حرية الأفعال كما أنه يؤدي الى انكار الصفات الموضوعية في الأشياء .

وقد يتم تنزيه الذات المشخص وذلك بالتمييز بين الذات والصفات واثبات

= الانصاف ص ١٥٢ ـ ١٥٣ ؛ « والله لا يحب الفساد » (٢ : ٢٠٥) ، الانصاف ص ١٦٢ ؛ فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان » (٢٨ : ١٥) ، الانصاف ص ١٥١ ـ ١٥٢ ؛ « وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (٦٧ : ٣) ، الانصاف ص ١٥٠ ـ ١٥١ ؛ « وما ربك بظلام للعبيد » ، الابانة ص ٥١ الشرح ص ٣١٥ ـ ٣١٦ ؛ المحيط ص ٢٢٥ ـ ٢٤٨ ؛ « ان الله لا يظلم مثقال ذرة » (٤ : ٤٠) ؛ « ولا يظلم ربك أحداً » ، (١٨ : ٤٩) ؛ « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » (٤٢ : ٢٧) .

(١٨٣) في انه سبحانه لا قبيح في أفعاله ولا يجوز وصف أفعاله بكونها قبيحة . والدليل عليه أنه منزه عن الشهوة والغضب واللغو في الأفعال وثبت أنه خالق كل شيء فيلزم ألا يكون شيء من أفعاله قبيح لأنه لو كان شيئاً من أفعاله قبيحاً لوجب أن لا يخلق الله ذلك الفعل ، المسائل ص ٣٧٦ .

(١٨٤) الكلام في العدل . المقصود أن نبيّن أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد به إلا على وجه معين . ونبين تنزيهه عن القبيح بعد الدلالة على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحاً وأن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع الى أحواله كونه رباً مالكاً ناهياً ، التعديل والتجوير ص ٣ ـ ٤ ؛ في أن الله موصوف بالقدرة على ما لو فعله كان قبيحاً ، الشرح ص ١٠٨ ـ ٢٩٩ .

صفات زائدة على الذات فتكون صفات أفعال وليست صفات ذات[١٨٥] . ولكن في هذه الحالة تفعل الصفات في العالم وتهب الأشياء صفاتها من الخارج . وبالتالي تكون الأشياء تابعة في صفاتها الى قدرة خارجة عنها فإذا ما كانت الصفات مساوية للذات فإن الصفات لا تفعل في العالم ، وترد الى العالم موضوعيته ، وتصبح صفاته ذاتية ثابتة لا تتغير . فتظهر صفات الأشياء في ذاتها وكأن صفات الذات تصبح صفات الأشياء .ويكون الأمر والنهي من الله كاشفين عن الحسن والقبح في الأشياء . ولا يثبت حسن الفعل أو قبحه بحسن الفاعل أو قبحه بل يثبت حسن الوضع الناشىء عن الفعل أو قبحه . فالفعل وإن كان صادراً عن فاعل إلا أنه يهدف الى تغيير بناء الواقع فحسنه وقبحه موضوعيان لا شخصيين[١٨٦] . وليس المقصود من طرح مسألة الصفات الذاتية للأفعال تبرئة الذات المشخص واتهام النفس ، فهذا موقف بطولي عاجز ، بطولي لأنه يقوم على اتهام النفس وتبرئة الغير ، وعاجز لأنه غير قادر على ادراك الصفات الذاتية للأفعال . ودفاعاً عن الله الخيّر واثباتاً لمسؤولية الانسان عن الشر تكون الاجابة أن الله ليس خالقاً للشر . الخير والشر صورتان عامتان لمواقف اجتماعية ، نافعة أو ضارة ، وليسا شيئين مجسمين . هي أوضاع اجتماعية ناشئة عن ممارسة حريات الأفراد وضغوط الجماهير . ومع أن النفي أكثر تنزيهاً لأنه يضع عواطف التأليه في حيز الكمال إلا أنه يؤدي الى اثبات الحرية الانسانية . فالانسان يتحمل أفعاله وهو مسؤول عنها حتى ولو لم يكن عنها راضياً . وتلك طبيعة الفعل الحر والاحساس بالمسؤولية عنه[١٨٧] . قد يكون الشر مجرد عرض أو يكون عقاباً في الآخرة نتيجة للأفعال

---

(١٨٥) لا يصح أن ننزه عنه كثيراً من الأفعال إلا بعد بيان كونها أفعالاً . وذلك يقتضي أن نبين أن الكلام فعله وليس هو من صفات ذاته وكذلك القول في الارادة لأنه لا يصح أن ننزهه عن ارادة القبائح لقبحها إلا بعد كونها فعلاً وابطال قول انه مريد لنفسه ، التعديل والتجوير ص ٤ .

(١٨٦) المحيط ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، ص ٢٥٤ .

(١٨٧) عند المعتزلة لا يجوز أن يضر الله أحداً في الحقيقة ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ - ١٩٦ ؛ وعند المعتزلة إلاّ عباد، يخلق الله الشر الذي هو عرض والسيئات التي هي عقوبات ، وهو شر في المجاز وسيئاً في المجاز ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ ؛ وعند الجبائي أن الله لا يضر أحداً في باب الدين ولكنه يضر ابدان الكفار بالعذاب في جهنم بالآلام التي يعاقبهم بها . الله خيّر بما فعل من الخير

وطبقاً للاستحقاق وقد يكون مجازاً لا حقيقة . وفي كل الحالات تثبت مسؤولية الانسان عنه . الأفعال الحسنة والقبيحة هي أفعال الانسان ، والانسان مسؤول عنها في العالم وأمام الناس .

٢ ـ هل الله قادر على فعل القبيح؟

وهو السؤال نفسه السابق ولكن مركز على الصفات وخاصة القدرة وعلى الفعل الانساني . واثباتاً لحق الذات ومطلق الصفات يكون الرد بالايجاب . فالله قادر على فعل القبيح . ويمكن اثبات ذلك بعدة حجج عقلية منها القسمة العقلية . فإما أن يفعله ويقبح منه فعله وبالتالي تلزمه الحجج لتنزيهه عن فعل القبيح أو يحسن منه وهو غير معقول(١٨٨) . ولما كان اثبات قدرة ذات مشخص على القبيح طعناً في التنزيه وضرباً للصفات بعضها بالبعض الآخر واعلاء للقدرة فوق الحكمة فان اثبات أفعال لا واقع لها بل لمجرد اثبات قدرة هو اثبات قدرة ينقصها الوعي والعقل والحكمة وبالتالي يكون اثبات القدرة أولى .

= لأن من كثر منه الشر قيل له شرير . الأمراض والأسقام ليست بشر في الحقيقة وانما هي شر في المجاز وكذلك جهنم . فاعل الشر شرير . وعذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للانسان من منفعة والشر هو العبث والفساد وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد ، وليس برحمة ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ ؛ وعند الخمارية الخمر ليست من فعل الله وانما هي من فعل الخمار لأن الله لا يفعل ما يكون سبب المعصية ، الفرق ص ٢٧٩ ؛ وهذا هو موقف المعتزلة إلا أبو موسى المردار، مقالات حـ ٢ ص ١٧٦ ؛ وهو أيضاً موقف غيلان الدمشقي فالله يريد أمراً فلا يكون أو ما يكون ما لا يريد ، مقالات حـ ٢ ص ١٦٧ ؛ وقد أنكر عباد أن يخلق الله شيئاً نسميه شراً أو سيئة في الحقيقة، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ ؛ ان الله لم يفعل شراً بوجه من الوجوه . ولم يقل ان عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في المجاز وكذلك قوله في الأمراض والأسقام . وهو يعارض المعتزلة قائلاً : إذا قلتم ان الباري فعل فعلاً هو شر على وجه من الوجوه فيا أنكرتم أن يكون شريراً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٩٥ ؛ وعند الاسكافي عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة بمعنى أنه نظر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ .

(١٨٨) الشرح ص ٣١٨ ص ١٢٩ ـ ١٣٢ ، ص ١٥٧ ـ ١٧٦ ؛ المحيط ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠ ؛ الشرح ص ٣١٤ .

لا توجد اذن أفعال بلا قدرة .يثبت حسن الأفعال وقبحها الارادة الواعية وراء الأفعال . القدرة والعلم كصفتين مطلقتين لذات مشخص واحد لا يتعارضان(١٨٩) . والقادر على الفعل قادر على جنسه . ولما كان الحسن مثل القبح فالقادر على الحسن قادر على القبح . تتعدى قدرة الذات المشخص من القدرة على القبيح وجنسه الى القدرة على جميع الأجناس في الطبيعة . بل ان الانسان إذا كان قادراً فانه يكون قادراً على مقدور غيره . إذ تساعد الرغبة في البطولة ممن لا يستطيع أن يكون بطلاً في تحويل عجزه الى قدرة مشخصة يجعلها قادرة على عمل ما هو عاجز عنه أو أقدر مما هو عليه قادر(١٩٠) . ولو استوى الصدق والكذب فان الانسان يكون أقرب الى فعل الصدق . وهو الدليل نفسه لاثبات الحسن والقبح العقليين ، وأن الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه ، وأن الانسان قادر على التفرقة بين من أحسن وبين من أساء إليه . ولو قال فعلت الحسن لحسنه لكان الجواب مقنعاً(١٩١) . وحكم القادر لنفسه أقوى من حكم القادر بقدرة في أن مقدوره لا ينحصر في جنس واحد، الفعل تعبير عن ضرورة(١٩٢).وفعل لا يقع ضرورة، بل قد لا يقع ولا يقع فعل لا يهدف على عكس البشر(١٩٣) . والحقيقة أن هذه الحجج كلها إنما تثبت القدرة النظرية دون تخصيصها بالقبح . وتؤدي إلى ظهور الواقع الانساني الهش ثم تدعو الحاجة إلى إجراء تنزيهي مضاد وقياساً للغائب على الشاهد وهو أساس الفكر التشبيهي . وما الحكمة من إثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم

---

(١٨٩) المحيط ص ٢٤٦ ، ص ٢٦٣ ؛ التعديل والتجوير ص ١٣٢ - ١٣٤

(١٩٠) التعديل والتجوير ، ص ١٥٧ - ١٧٦ ؛ المحيط ص ٢٤٨ - ٢٥٠ ؛ الشرح ص ٣١٤ .

(١٩١) التعديل والتجوير ص ٢١٤ - ٢٣٠

(١٩٢) الشرح ص ٣١٨ - ٣٣٢ ؛ المحيط ص ٢٤٦ - ٢٥٩ .

(١٩٣)المحيط ص ٢٦٠ - ٢٦١ ؛ الشرح ص ٣٠٢ - ٣٠٥ ؛ التعديل والتجوير ص ١٧٧ - ١٨٠ ؛ في ذكر الدلالة على أنه تعالى قادر على ما إذا وقع كان قبيحاً . نفي القبيح عن الله فعلاً . انما يصح ويمكن بعد أن يكون قادراً عليه فأما ما لم يقدر على الشيء فنفيه عنه محال ، التعديل والتجوير ص ١٢٩ ؛ والعجيب أن يكون ذلك هو موقف القاضي عبد الجبار من المعتزلة وهو ما لم يصل اليه الأشعري نفسه ؛ وقد جوز العطوي من أصحاب الأشعري الظلم والكذب وباقي القبائح على الله ؛ الشرح ص ٣١٨ - ٣١٩ ؛ المحيط ص ٢٥٤ .

حدها بعد ذلك بحكم العقل فالله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب بحكم العقل ؟ وكيف يتم التوفيق بين القدرة على فعل القبح وأنه ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله إذ لا حاكم بقبح القبيح ووجوب الواجب إلّا العقل؟(١٩٤) وكيف يكون قادراً على فعل القبيح وهو صادق لذاته؟الا يفترض ذلك تناقضاً بين الذات والصفات(١٩٥) ؟ وما الحكمة من اثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم تقييدها بوجوب الصلاح والأصلح في الدنيا والتعويض عن الآلام في الآخرة وباللطف(١٩٦) ؟ ان اثبات القدرة على ما إذا فعله كان قبيحاً اثبات نظري خالص دفاعاً عن حق الذات الخالص . وان اثباتاً نظرياً لقدرة الذات على فعل القبيح لا يثبت شيئاً بالفعل . فما الفائدة من قدرة نظرية لا تتحقق عملاً ؟ وكيف تكون قدرة ذات مطلق غير متحققة بالفعل ؟ ان اثبات قدرة نظراً ونفيها عملاً أقرب ما يكون الى تحصيل الحاصل أو اثبات الشيء ونفيه أو اثبات العلة ونفي المعلول . ان اثبات قدرة للذات المشخص على فعل القبيح اخراج للانسان من موقفه وتنصيبه مدافعاً عن غيره وليس مدافعاً عن نفسه . وان اثبات قدرة للذات المشخص على فعل القبيح قد لا يثبت قدرة بقدر ما يثبت طغياناً . صحيح أن القدرة قدرة عاقلة وليست قدرة غاشمة ، وهي قدرة مدركة للقبيح وفعله ولكن تظل القدرة أعلى من الحكمة . ان جواز القدرة على الكذب تغليب للحرية على العقل وهو غير معقول تماماً مثل جواز عدم القدرة على الكذب وتغليب العقل على الحرية .

وتوجد حلول متوسطة تحاول الجمع بين اثبات القدرة واثبات العدالة الانسانية . منها اثبات الأولى نظراً والثانية عملاً ، الأولى كحق نظري والثانية كواقع عملي . وعيب ذلك الحال هو اعتبار الحق النظري غير واقع ، واعتبار الواقع

---

(١٩٤) لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة ، الشرح ص ٣٠١ .

(١٩٥) وأوجبوا عليه اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، وفعل الأصلح للعباد في الدنيا والعوض عن الآلام ، المواقف ص ٣٢٨ ـ ٣٣٠ ؛ وهذا هو موقف جمهور المعتزلة .

(١٩٦) الشرح ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ ؛ وهذا هو أيضاً موقف القاضي عبد الجبار .

العملي غير قائم على حق نظري ، وبالتالي الفصل بين النظر والعمل وهو ما لا يجوز لا في علم الله الواقع ولا في فعله الحكيم(١٩٧) . وقد يحدث الجمع بين القدرة المطلقة والعدالة الانسانية باثبات حق القدرة المطلقة ثم وضعها في نطاق الكمال . فالمطلب الخلقي يوجب الحق الطبيعي . والكمال هنا هو الحسن العقلي والعلم . فالعلم فضيلة وصفة من صفات الكمال والظلم جهل وآفة يعبر عن حاجة جلب منفعة أو دفع مضرة وهو ما يستحيل على الله(١٩٨) . وقد يُعاد وضع المسألة من جديد دون الدخول في المتاهة العقلية ثم يفرض الشعور بالتنزيه صياغة عقلية جديدة . وهنا لا تفعل القدرة العدل اضطراراً بل اختياراً أي أن الحرية العاقلة التي تميز الانسان أُعطيت للقدرة المشخصة فأنارتها(١٩٩) . ومن ضمن الحلول

---

(١٩٧) هذه هي احدى مقالات المعتزلة مثل مقالة القاضي عبد الجبار ، مقالات حـ ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(١٩٨) هذا هو موقف أبو الهذيل إذ يقول ان الله قادر على أن يظلم ويكذب ولكنه محال لأن ذلك نقص والله كامل . الظلم آفة والله ليس بآفة فمحال أن يفعل الظلم ، الفرق ص ١٩٨ - ٢٠١ ؛ وهو أيضاً موقف محمد بن شبيب . فهو يقدر على الظلم ولكن الظلم آفة والله ليس به آفة مقالات حـ ٢ ص ٢١٠ ؛ وعند أبي علي وأبي هاشم يوصف بالقدرة على ما لوفعله لكان ظلماً وكذباً وأنه لا يفعله بقيمة وباستغنائه عن فعله، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ؛ استحالة القدرة على الظلم لأن الظلم لا يقع إلا من ذي حاجة حاملة على اعتقاده أو جاهل بقبحه العدل لا يقع إلا لاجتناب منفعة ودفع مضرة والذي يفعله يحدو عليه لعلمه بحسنه أو قبحه وكذلك يجيب أهل السنة بالاثبات ولكن لا يجوز وقوع الظلم لقبحه وغناه عنه وعلمه بغناه عنه والظلم جهل والله عالم ، الفرق ص ٢٠٠ - ٢٠١ ؛ وعند باقي المعتزلة في البصرة الله قادر على العدل يجب أن يكون قادراً على الظلم ، والقادر على الصدق يجب أن يكون قادراً على الكذب وان لم يفعل الظلم والكذب لقبحها ولغناه عنهما . ولكن القدرة على شيء هي القدرة على ضده ، الفرق ص ١٣٤ ؛ لو كان قادراً عليه لصح تقدير وقوعه منه ولو وقع لدل على جهله وحاجته ، وهذا اثبات قدرته على دلالة تدل على جهله وحاجته، المحيط ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ؛ الشرح ص ٣١٥ ؛ التعديل والتجوير ص ١٣٥ - ١٣٧ .

(١٩٩) هذا هو موقف الخياط : الله لا يفعل العدل طباعاً أي مضطراً بل باختيار . الله مختار للعدل ومحال أن يختار الجور ، الانتصار ص ١٤٢ - ١٤٥ ، ص ٤٨ - ٤٩ ؛ المطبوع غير المضطر ، فالمطبوع مضطر ضرورة طبيعية والمضطر قادر على الاختيار ، الانتصار ص ٢٣ - ٢٥ .

المتوسطة الأخرى أن يخلق الله الظلم للظالم والجور للجائر . فالظلم والجور ليسا فعلين صوريين بل فعلان ماديان(٢٠٠) . ويصبح الأمر أكثر اشكالاً إذا ما تدخل الله في أفعال العباد وأجبرهم على الجور أو الظلم . فمن أجل حل قضية العدل تثار من جديد قضية الحرية ويُنتهى فيها الى الجبر(٢٠١) . فإذا كان الرد بالايجاب أي اثبات القدرة كتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال فإن ذلك يقضي بتاتاً على العدالة الانسانية وعلى مثالها في العدل الالهي(٢٠٢) . ويكون التنزيه قد أراد تأكيد جانب فقضى على جانب آخر . بل انه يقضي على الفعل الالهي ذاته لأن القدرة المطلقة قادرة على فعل ما أخبر عنه أنه لا يُفعل ! وهذا طعن للانسان في العدالة البشرية وقضاء على ما يمكن للانسان أن يجعله رسالته . وتكون النتيجة في السلوك البشري القضاء على الحياة الانسانية وعلى كل ما فيها من قيم واثبات الدكتاتورية والطغيان . ففي الامكان القضاء على كل شيء في هذا العالم ثم بث روح المذلة والاستكانة والرهبة والخوف . فليس هناك قيمة ثابتة يدافع الانسان عنها ويركن اليها . ومن ضمن الحلول المتوسطة الجمع بين الاثبات والنفي للمحافظة على

---

(٢٠٠) يتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الله لا يوصف بالقدرة على التفضل بفعل القبيح ، المحيط ص ٢٤٥ ؛ ليست أفعال القبيح من فعل الله مباشرة لسببين أ ـ خلق الله ظلماً للظالم به والجور جوراً للجائر والكذب كذباً للكاذب ب ـ الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصور والفعل بل من حيث مخالفة الأمر ، الانصاف ص ١٥٦ ـ ١٥٧ ؛ وعند ابن حزم الله لا يفعل الظلم لأنه وضع في نفوسنا تلك المعرفة أي بداهات العقول ، الفصل ص ١٦٣ ـ ١٦٤ ، .

(٢٠١) قال قوم من أهل الاثبات : الله قادر على أن يضطر عباده الى ظلم وجور، ولا جور في العالم ولا ظلم فيه إلا والله فاعل لذلك، مقالات حـ ١ ص ٢٠٨ .

(٢٠٢) جوز بعض الرافضة ذلك ، مقالات حـ ١ ص ١٠٦ ؛ وعند البعض الآخر يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولا يظلم ولا يكذب وأنه قادر على ما علمه وأخبر أنه لا يفعله أن يفعله ، حـ ١ ص ١٣٨ ـ ١٣٩ ؛ وقال فريق من المعتزلة أنه قادر على الظلم يعني أنه قادر على أن يظلم ؛ وعند البلخي الله يقدر على العدل وخلافه والظلم وخلافه ؛ وعند محمد بن عيسى ومعمر، الله قادر على الجور ؛ وعند الأشج الله قادر على الظلم والكذب ولو ظلم وكذب لكان عدلاً ، الفرق ص ٢٠٠ ؛ وعند أهل السنة الله قادر على الجور فهو قادر على كل مقدور ولو وقع منه لم يكن ظلماً منه، الفرق ص ٢٠١ .

القدرة المطلقة والحرية الانسانية في آن واحد مثل نفي علم قديم بالارادة ثم اثبات حدوث هذه الارادة بالفعل(٢٠٣) . ولكن هل ينفي العلم القديم من أجل اثبات الحرية ، وهو نقص في عواطف التأليه بالنسبة الى العلم كما أنه يثبت تدخل الارادة حتى ولو كانت حادثة وبالتالي تنتفي الحرية؟ ومن نوع الحلول المتوسطة نفسها التفرقة بين ارادتين ، ارادة ذات قديمة وارادة فعل حادثة أو بين ارادة التكوين وهي شاملة للأشياء جميعاً وارادة الفعل التي تترك للفعل الانساني حريته واستقلاله(٢٠٤) . أما الجمع بين النفي والاثبات من أجل تنزيه التأليه عن الشر واثبات الحرية الانسانية للشر فإنه أيضاً يحد من القدرة المعظمة وفي الوقت نفسه ينفي الحرية الانسانية للخير ، ويوزع الخير والشر بين الله والانسان(٢٠٥) .

وتتوالى الحلول المتوسطة الى أن تصبح أقرب الى نفي القدرة على فعل القبيح وبالتالي نفي القدرة على الظلم باعتباره المثل الصارخ على القبح . وتصبح الغاية من نفي القدرة على فعل القبيح هو تنزيه الله عن فعل الظلم ، وبالتالي يبلغ أصل العدل قمته في نفي نقيضه وهو الظلم . فبعد تدخل القدرة الالهية في مواجهة الفعل الانساني لاثبات عظمتها وسيطرتها عليه انتقلت الى العدالة الانسانية لاثبات قدرتها على قلبها وتغييرها الى الضد . ومن ثم ظهر السؤال بوضوح: هل يوصف الله بالقدرة على الظلم ؟ فإذا كان الرد بالايجاب تتحول القدرة الى شبح مخيف يقضي على المبادىء الانسانية العامة التي تماثل صفات الله المطلقة . تنفرد صفة وهي القدرة تصول وتجول في باقي الصفات كالعدل وعلى آثار العدل في الحرية الانسانية مثل العدالة . ويكون الطريق الى التنزيه هو اثبات القدرة على فعل

---

(٢٠٣) هذا هو حل بعض المعتزلة الا بشر وعباد . ولم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أراده .

(٢٠٤) التقسيم الأول هو حل بشر . فالارادة لديه ضربان ارادة فعل وارادة ذات . والثانية غير لائقة بمعاصي خلقه وان كانت تقع على سائر الأشياء، مقالات حـ ٢ ص ١٧٦ ؛ ويقول بشر : إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه ، الفرق ص ١٥٦ .

(٢٠٥) هذا هو رأي المفضلية أصحاب فضل القرشي . فالطاعة أرادها الله والمعصية لم يردها ، مقالات حـ ٢ ص ١٧٦ .

الضد . ولما كان الضد على الانسان فانه لا يستعصي على القدرة المعظمة . أما الرد بالنفي فإنه حد لهذه القدرة في مواجهة العدل . ويأتي هذا الحد من داخل القدرة ذاتها فهي قدرة تقوم على الحكمة والرحمة والعقل والعلم وتظهر في الطبيعة ولا توجب الحدث .وقد تكون مجرد افتراض نظري أو تمنٍ يُعبّر عنه باداة الشرط « لو » . ثم يصل الأمر الى نفي القدرة الالهية علانية حرصاً على العدل الانساني .

فقد يكون السبب في حد القدرة هي الحكمة استنكافاً من تعبير عدم القدرة وهو أخف من القول بالعجز وقد تشفع الحكمة بالرحمة كي تصبح حكمة عملية أو بالعقل لتصبح حكمة نظرية . فالله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعل لحكمته ورحمته ، وهما صفتان للذات ، ويقدر على الظلم ولكن العقل يدل على أنه لا يفعل(٢٠٦) . وقد يكون قادراً على ظلم الأطفال والمجانين دون العقلاء . وذلك يعني أن العقل قدرة على مقاومة الظلم والدفاع عن العدل .وهو الضامن للقيم والحارس لحقوق الانسان . ولا مكان لضعاف العقول ولا للأغبياء في هذا العالم . ومع ذلك فإن هذا التصور لا يجعل العدل صفة ذات بل مجرد صفة فعل متغير متقلب طبقاً لأحوال الناس ، وكأن الله ينتهز الفرصة ليظلم الضعاف والصبية والمجانين ويكذب عليهم وبالتالي يحملهم ما لا طاقة لهم به خاصة وأن مسؤولياتهم عن أوضاعهم التي هم عليها محدودة. فصغر السن والضعف الجسماني والمرض النفسي يمنع من وقوع الأفعال الواعية الحرة . كما أن ذلك ليس من شيمة العظماء ، استضعاف الناس والخوف من الأقوياء(٢٠٧) . وقد لا يوجد أي حرج في القول صراحة بأن الله لا يقدر على فعل القبيح بالرغم مما في التعبير من نيل من

(٢٠٦) عند أبي الهذيل ، لا يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يجور ويظلم ويكذب فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته ، ولا يفعلها أصلاً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٩ ؛ اثبات القدرة واجب ولكن العقل يمنع من وقوع الظلم ؛ يقدر على الظلم ولكن العقول تدل على أنه لا يظلم .

(٢٠٧) عند الاسكافي يوصف الله بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين دون العقلاء . فجمع بين القولين ، يقدر على ظلم من لا عقل له ولا يقدر على ظلم العقلاء ، الفرق ص ١٦٩ - ١٧٠ ؛ الفرق ص ٢٠٠ ؛ الملل حـ ١ ص ٨٩ ؛ دفاع الخياط عنه بأن العقل يمنع من ذلك ، الانتصار ص ٩٠ .

اطلاق القدرة فقد لا يفعل الله القبيح لعلمه أنه قبيح . ومن ثم فلا يختار فعله على أي وجه . يُنفى القبح من أجل العلم . فالله قادر على فعل ما علم أنه يفعله ولا يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله(٢٠٨) والحقيقة أن ذلك تناقض لأنه كيف يقدر الله على ما لا يعلم ؟ ان عدم القدرة يحتاج الى علم وهو غير موجود . كما أن جعل القدرة تابعة للعلم هو جعل العلم أعلى من القدرة . والصفات متساوية في الاطلاق والشمول. ولا يحل الاشكال إلا بجعل القدرة تابعة للعلم . وفي هذه الحالة تكون القدرة مشروطة ، وما دامت مشروطة فهي مقيدة ، وفي كل الأحوال يمكن فهم ذلك. فالانسان مع العلم وكمال العقل لا يفعل القبيح ولا يقع منه التشويه . وفعل القبيح نقص وذم . كما يفعل الانسان الحسن لذاته كما يفعل الفنان أو الصوفي أو المثالي . هو فعل يتصف به المتطهرون أو من يود الاعلان عن الطهارة بالصاقها بالذات المشخص ووصف أفعاله من خلالها .

ويرجع السؤال القديم في التوحيد : هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون ؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟ ويعاد طرحه هذه المرة في العدل على المستوى الانساني الخالص . هل الانسان قادر على ما علم الله أنه لا يكون ؟ والرد

(٢٠٨) عند الاسواري واتباعه من المعتزلة ان الله انما يقدر على أن يفعل ما قد علم أنه يفعله . فأما ما علم أنه لا يفعله أو أخبر عنه نفسه بأنه لا يفعله فانه لا يقدر على فعله ، الفرق ص ٣٣٥ ؛ وقال ان الله لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما أخبر أنه لا يفعله مع أن الانسان قادر على ذلك لأن قدرة العبد صالحة للضدين . ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع في المعلوم أنه سيوجد دون الثاني ، الملل حـ ١ ص ٨٩ ؛ وقال إذا قرن القول بأنه عالم بأن الشيء لا يكون إلا مع القول بأنه يقدر على تكوينه كان ذلك محالاً متناقضاً فإذا أفرد كل قول من هذين عن صاحبه صح الكلام ، التعديل والتجوير ص ١٢٧ ؛ وعنده أن الله يوصف بالقدرة على غير ما يفعل وأنه غير قادر على كل شيء مع تقدم علمه بأنه لا يكون الفصل حـ ٢ ص ١٦١ - ١٦٢ وقال عباد ان ما علم الله أنه يكون يقدر على تكوينه ولا يقال يقدر على أن لا يكوّنه . وما نعلم أنه لا يكون لا يقال يقدر على أن يكونه ، وان قيل يقدر عليه ، التعديل والتجوير ص ١٣٧ ، ص ١٢٧ - ١٢٨ ، ص ١٨١ - ٢١٤ ؛ الأصول ص ٩٤ ؛ وأيضاً الشرح ص ٣٠٢ - ٣٠٧ ؛ المحيط ص ٢٥٤ - ٢٥٥ ؛ وعند المجبرة والحشوية والمرجئة والرافضة لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما علم أنه يفعل .

بالنفي اثبات لعجز الانسان أمام علم الله وقدرته ، وهو المطلوب . في حين أن الرد بالايجاب إثبات للقدرة الانسانية على أنها مصدر لتكوين الأشياء(٢٠٩) .

والحقيقة ان السؤال يضعه الذهن أمام الشعور حتى يستطيع الشعور أن يجد فرصة لديه للتعبير عن عواطف التأليه خاصة إذا كان السؤال حاداً يسمح بنبرة عالية في الرد . وإذا كان الذهن هنا يعارض القدرة بالعلم فهل تستطيع القدرة أن توجد ما قرر العلم عدم وجوده ؟ بالرغم من أن السؤال يحتوي على تناقض داخلي وهو العلم بما لا يكون أو كون ما لا يعلم ، وبالرغم من أنه يحتوي على نقص في عواطف التأليه إذكيف تكون صفتان مطلقتان مثل القدرة والعلم متعارضتين إلا أن الذهن يقدمه كي يسمح للشعور بالتمرين واظهار مدى انفعاله بالتأليه . والرد بالايجاب يثبت عظمة القدرة على حساب العلم على ما في ذلك من نقص في عواطف التأليه بالنسبة الى العلم . بل تكمن خطورته في تثبيت العقلية الغيبية والايحاء بأنه يمكن العلم بشيء غير موجود أو ايجاد شيء بلا علم . وهو السؤال نفسه : هل خلاف المعلوم مقدور ؟ وقد ينشأ حل متوسط يجمع بين الاثبات والنفي ، يثبت القدرة على الامكانية ، امكانية كون ما علم انه لا يكون ولكنه ينفي وقوع ذلك بالفعل(٢١٠) .

وقد توجد حلول متوسطة أخرى خارج أصلي التوحيد والعدل والسبق الى

---

(٢٠٩) الرد الأول موقف أهل الاثبات (الأشاعرة) والثاني موقف المعتزلة ، مقالات جـ ١ ص ٢١٤ ؛ الأول موقف أبو الهذيل وجعفر بن حرب ، مقالات جـ ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٦ ؛ وكذلك هو موقف عباد والجبائي والأشج بقولهم أن الله قادر على ان يفعل ما علم انه لا يفعله ، ولو فعله كان عالما أنه يفعله ، الفرق ص ٢٠٠ ؛ والثاني موقف علي الاسواري ما علم أنه لا يكون لم يكن مقدور الله ، الفرق ص ١٥١ ؛ فالله لديه لا يقدر على ما علم أنه لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله ، الفرق ص ٢٩٩ ؛ وهو أيضا موقف الجبائي بقوله ان الله لا يسمع الشيء في حال كونه ، مقالات جـ ٢ ص ١٦٢ - ١٦٣ ؛ الاقتصاد ص ٤٥ - ٤٦ .

(٢١٠) هو موقف عباد بن سليمان . فالله قادر عليه لا قادر على أنه لا يكون ، مقالات جـ ٢ ص ٢١٢ - ٢١٤ ؛ الاقتصاد ص ٤٦ - ٤٧ .

السمعيات أو بالعودة الى المقدمات النظرية الأولى في الطبيعيات واللغويات . يُقال مثلاً أن الله لو فعل القبيح لجاز أن يبقى رسولاً كاذباً ويظهر المعجز على يديه ليدعوهم الى الضلال والكفر، والمعجزة دلالة تصديق(٢١١) . وقد يُمنع الظلم إذا ما وصلت القدرة الى الطبيعة والأجسام وأصبحت هذه معراة عن العقول واستحال الوصول الى الذات من الطبيعة والى اثبات وجود الله ابتداء من العالم على ما هو معروف في نظرية الوجود في المقدمات النظرية(٢١٢) . فكما أن الحرية الانسانية قادرة على مقاومة القدرة الالهية فإن قوانين الطبيعة عليها أقدر. وحتى لو استطاعت القدرة الالهية فعل الظلم فإن ذلك لا يوجب حدث الأجسام ،وتظل الأجسام باقية ثابتة .وتبلغ قمة مقاومة الطبيعة واثبات استحالة اختيار الجور في القول بالطباع وبشمول المبادىء الانسانية من أجل نفي القدرة على الظلم . وإذا أدل الدليل على أن الله يظلم فان الله يظل متعالياً ليقين أنه لا يظلم(٢١٣) . وقد يمنع القبح والظلم من أفعال الله لأن السؤال يظل افتراضاً خالصاً. كما أن أداة الشرط « لو » لا تدل على الشك ، الشك في العدل بل على اليقين ، اليقين بعدم الظلم(٢١٤) . وقد يكون نفي القدرة على الظلم واجباً دون أن يقال«لا يقدر» أي الاعتراف بالظلم

(٢١١) انظر ، الفصل التاسع عن النبوة .

(٢١٢) انظر ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود .

(٢١٣) عند الاسكافي أن قدر الله على فعل الظلم فان الاجسام بما فيها تدل على أنه لا يظلم . ولو قبح الظلم منه لكانت الاجسام معراة عن العقول التي دلت بأنفسها على أنه لا يظلم ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ـ ١٢٩ ؛ مقالات جـ٢ ص ٢١١ ؛ وكان يقول ان الاجسام تدل بما فيها من العقول على النعم وعلى أن الله ليس بظالم ، الانتصار ص ٩٠ ؛ نفي القدرة على الظلم اثباتا للطباع ، الانتصار ص ١٤٦ ـ ١٤٧ ؛والمطبوع غير المضطر. المطبوع مضطر ضرورة طبيعية والمضطر قادر على الاختيار، الانتصار ص ٢٣ ـ ٢٥ ؛ وعند أبي موسى لو ظلم الله مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لدلت اذ ذاك على أنه يظلم والظلم لا يوجب الحدث كما أن العدل لا يوجبه ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ؛ الملل جـ١ ص ١٣٩ .

(٢١٤) عند الفوطي وعباد لو قيل : لو فعل الظلم . قالا « لو » للشك ، ولا يوجد شك في أنه لا يظلم بل للنفي أي أن الله لا يظلم ولا يجور ، مقالات جـ٢ ص ٢١١ .

دون اصدار حكم على نفي القدرة(٢١٥) . وفي حالة اليأس تلغى المتاهة العقلية بالتوقف المطلق(٢١٦) .

وقد يأتي الحل الأخير بكل قوة وشجاعة لا خلاف في ذلك بين الأشعري ذاته وبعض المعتزلة والاعلان صراحة على أن الله لا يقدر على فعل الظلم . إذ لا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الكذب أو الحركة أو الجهل إما لصفة في القديم أو لصفة ترجع الى المقدر أو لبعض الأدلة لاستحالة كون المقدور مقدراً أو لأن ذلك ينقص أصلاً من أصول التوحيد والعدل(٢١٧) . وقد يكون الدافع لذلك الايمان وشناعة القول بأن الله يقدر على

---

(٢١٥) هذا موقف سليمان بن جرير الزبيدي اذ يقول : لا يوصف الله بالقدرة على الظلم ولا يُقال « لا يقدر » ، مقالات جـ ١ ص ١٠٦ .

(٢١٦) هذا هو موقف الجبائي وابنه ، الفرق ص ٢٠٠ .

(٢١٧) العجيب ان الاشعري يعلن عن ذلك صراحة وبوضوح اذ يقول : لا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لا يجوز وصفه بالقدرة على أن يتحرك ويجهل ، اللمع ص ١١٧ - ١١٨ ؛ ويعرض القاضي عبد الجبار حججهم التي يتعلقون بها في أربعة أمور أ - إما أن يمنعوا من كونه قادرا على ذلك لصفة في القديم ب - أو لصفة ترجع الى المقدر حـ - لبعض الادلة في استحالة كون مقتدر غيره مقدرا له ء - أو لأن القول بذلك ينقض أصلا ثبتت صحته بالدليل ، التعديل والتجوير ص ١٣٥ ؛ وهو أيضاً رأي جمهور المعتزلة فالله عدل لا يجور ، صادق لا يكذب ولا يخلف الميعاد ، التنبيه ص ٣٦ ؛ وأشهر المعتزلة في ذلك النظام ورفاقه مثل الاسواري والجاحظ ، المحيط ص ٢٤٤ ؛ فالله غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحاً ، الشرح ٣١٣ ؛ والله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي . ليست هي مقدورة للباري خلافاً لأصحابه ، فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . انما أخذ هذه المسألة من قدماء الفلاسفة حين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله فيما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وجلالا لفعل ، الملل جـ ١ ص ٨٠ - ٨٢ ؛ التعديل والتجوير ص ١٤١ ؛ وعند النظام الله قادر على غير ما يفعل ولا يقدر على الظلم والجور أو اتخاذ الولد أو اظهار معجزة على يد كذاب أو المحال أو نسخ التوحيد ، الفصل جـ ٢ ص ١٦١ - ١٦٢ ؛ وعند أبي موسى المردار ، الظلم قبح على الانسان والأولى على الله وإلا لكان ظالما بدلائل الظلم . وعن هشام الفوطي أن « لو » تعني الشك والله لايظلم . لو قدر عليه لم ندر لعله قد جاء وكذب فيما مضى أو يجوز أن يجور ويكذب في المستقبل أو جار في بعض أطراف الأرض ولم يكن لنا من أمان الا من جهة حسن الظن به ولا دليل يؤمننا من وقوع ذلك منه ، الفرق ص ١٩٩ ؛ وعند عباد بن سليمان تلميذ الفوطي لا يقدر الله على غير ما فعل

الظلم والتضحية بالقدرة وبأن الله قادر على كل شيء حتى يصل الأمر الى افتراض الجبر في الله وتحديد قدرته ، وبالتالي ينقلب الجبر في أفعال الانسان الى جبر في أفعال الله . وقد يكون الدافع هو التصور الجبري للعالم نظراً لنظام الكون الثابت على ما هو معروف في علوم الحكمة . وقد يكون الدافع هو اثبات الصفات الذاتية للأشياء وبالتالي يفرض الموضوع نفسه على الارادة . وبالتالي تكون استحالة القدرة على الظلم دفاعاً عن الانسان عملاً بصرف النظر عن الحق النظري الواجب للذات المشخص . ويكون الرد على السؤال بالنفي إثباتاً للتنزيه وللصفات المطلقة وعلى رأسها العدل الالهي كما أنه يحفظ المبادىء الانسانية العامة وعلى رأسها العدالة دون أن يكون في ذلك إلحاد فلسفي أو كفر مجوسي(٢١٨) . ومن ثم يفلت المتكلم أحياناً من قبضة الارادة المطلقة ويقضي على اغترابه ويعود الى العالم ويصبح متكلماً باسم

= من الصلاح . . وكان يقول ان الله لا يقدر على ان يخلق غير ما خلق وانه لم يخلق المجاعة ولا القحط . لم يأمر الكفار قط بأن يؤمنوا في حال كفرهم ولا نهى المؤمنين قط في حال ايمانهم لأنه لا يقدر أحد قط على الجمع بين الفعلين المتضادين ، المحاباة ظلم وجور ؛ الملل جـ٣ ص ٧٨ ؛ وعند النجارية لا يجوز على الله الكذب الذي يدل على الجهل والحاجة أو لأنه قبيح والله لا يوصف على التفرد بالقيم ولا يجوز عليه الكذب لأنه صادق، الشرح ص ٣١٨ ؛ المحيط ص ٢٥٤ ؛ الله غير موصوف بالقدرة على القبح ، الشرح ص ٣٢٢ - ٣٢٣ ، وعند أحمد بن سلمة الكوشاني من أصحاب أبي الحسن النجار أنه لا يزعم أن الباري يفعل الجور، مقالات جـ ٢ ص ١٩٨ ؛ وعند البلخي وطوائف أخرى من المعتزلة الله قادر على غير ما فعل وعلى الجور والظلم ولكنه لا يقدر على المحال أي أن يكون الشيء موجوداً ومعدوماً وقائماً وقاعداً معاً ، الفصل جـ ٢ ص ١٦١ - ١٦٢ ؛ كما أنكرت الخوارج أن يوصف الله بالقدرة على الظلم، مقالات جـ ١ ص ١٨٩ ؛ الانتصار ص ٢١ ؛ وهو أيضاً موقف بعض الرافضة والمرجئة ، مقالات جـ ١ ص ١٠٦ ؛ الانتصار ص١٨ ؛ وموقف المجبرة وهشام بن الحكم، الانتصار ص ٤٩ .

(٢١٨) هذا هو اتهام الاشاعرة للمعتزلة بأنهم مجوس اذ يقول الأشعري : للرد على المعتزلة يقال لهم : اليس المجوس اثبتوا ان الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر عز وجل عليه فكانوا بقولهم هذا كافرين ؟ . . . فاذا كان الكافرون يقدرون على الكفر والله لا يقدر عليه فقد زادوا على المجوس لأنهم يقولون ان الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه . هذا ما يبينه الخبر عن رسول الله . . . وانما صاروا مجوس هذه الأمة لأنهم قالوا بقول المجوس ، الابانة ص ٥٤ .

الانسان مدافعاً عن عقله وحريته .

سابعاً : الصلاح والأصلح ، الغائية والعلية

فإذا ما صعب تنزيه الله عن فعل القبائح عن طريق الذات والصفات فإن كون الانسان خالقاً لأفعاله لا تمنع من أن يكون الله خالقاً لكل شيء، كما أن نفي قدرة الله على الظلم بالرغم من جرأة التعبير لا يمنع من أن يكون الله قادراً على كل شيء فلم يبق إلا محاولة ذلك من جديد خارج الذات والصفات في الأفعال . فأفعال الله تتم طبقاً لما فيه صلاح العباد . ولم يدخر الله وسعاً في فعل الأصلح لهم وكذلك طبقاً للغائية والعلية فكل أفعال الله غائية تهدف الى غاية وغرض وليس فيها عبث أو تناقض ، ومن ثم فهي أفعال معللة بالعلل الغائية ، وصلاح العباد وفعل ما هو أصلح غاية الأفعال الالهية وعلتها كما هو واضح في الشريعة التي تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد . وهنا تتوقف الأفعال ، فعل الصلاح والأصلح في مواجهة الذات والصفات ، خلق الله لكل شيء وقدرته على كل شيء ، ويقف العدل في مواجهة الظلم ، ويقف صلاح العباد في مواجهة قدرة الذات ، وكأن أصل العدل لا يجد إثباتاً له إلا في مواجهة أصل التوحيد ومستقلاً عنه(٢١٩) .

١ ـ هل يمكن نفي الصلاح والأصلح ؟

يمكن نفي الصلاح والاصلاح عن طريق نفي الواجبات . فالله لا يجب عليه شيء من صلاح أو أصلح . هو عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما

---

(٢١٩) مسألة الصلاح والأصلح مبنية على قاعدة الحسن والقبح في الأفعال . فالأشاعرة بنوا قولهم بعدم وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى وعدم حرمة تركه على قاعدتهم وهي أن حسن الأفعال ووجوبها عبارة عن أمر الشارع بها والتكليف والاتيان بها. والمعتزلة بنوا قولهم بوجوب فعل الصلاح الصلاح والاصلح على أصلهم من أن الافعال ذاتها بقطع النظر عن تعلق الأمر والنهي منها ما هو قبيح وحسن ، القول ص ٥٣ .

يشاء لا حاكم عليه وإلا استوجب الذم بتركه ، وإن تركه يكون ناقص الفضل وهو محال(٢٢٠) . وهذا في الحقيقة ارجاع لأصل العدل الى أصل التوحيد من جديد بعد

---

(٢٢٠) العدل على مذهب أهل السنة أن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد . فالعدل وضع الشيء في موضعه ، وهو المتصرف في الملك على مقتضى المشيئة والظلم ضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف ، الملل حـ ١ ص ٦٣ ؛ في أنه تعالى لا يجب عليه شيء إذ لا حكم عليه ولأنه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وان استوجب كان ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله وهو محال ، الطوالع ص ١٩٦ ؛ المطالع ص ١٩٦ ؛ غني لا يحتاج الى شيء ولا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء كاللطف والأصلح والعوض على الآلام ، العضدية حـ ٢ ص ٢٠٥ - ٢١٧ ؛ لا يجب عليه شيء وما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه . ويجب على العبد ما يوجبه الله عليه . ولا يُستفاد بمجرد العقول وجوب شيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة من قضية الشرع وبوجوب السمع . والدليل على أنه لا يجب على الله شيء أن مقدمة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه والرب يتعالى عن التعرض لذلك ، لمع الأدلة ص ١٠٨ ما هو الأصلح للعبد ليس بواجب على الله ، النسفية ص ١١١ ؛ وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق الشكر ، شرح التفتازاني ص ١١١ - ١١٢ لأنه المالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه كيف يشاء حتى لو أنعم العاصي وعذب المطيع لم يلزم محال عقلاً ، حاشية الكلنبوي ص ٨٨ ؛ بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد إذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسألون عما يفعلون لأن فعلهم تصرف في ملك الغير ، حاشية الخلخالي ص ١٨٧ ؛ ليس عليه واجب من فعل أو ترك لأن إن شاء فعل وإن شاء ترك ، التحفة ص ١٣ ؛ القول بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى قول باطل ينكره أهل السنة الذين أصلحوا القول والعمل ، القول ص ٥٢ ؛قول المعتزلة باللزوم العقلي في هذه المواد أعني اللطف والأصلح وغيرها فاسد، حاشية الكلنبوي ص ١٨٥ - ١٨٦ ؛وقد أجمل الغزالي جملة الواجبات العقلية في سبعة ورفضها جميعاً بقوله : في أفعال الله . وجملة أفعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب سبعة أمور أ - لا يجوز لله أن يكلف عباده ب - يجوز أن يكلفهم ما لا يُطاق (وكلاهما ضد الواجبات العقلية) حـ - يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية (ضد التعويض عن الآلام بلا استحقاق) د - لا يجب رعاية الأصلح لهم (ضد الصلاح والأصلح) هـ - لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية (ضد قانون الاستحقاق) و - لا يجب على العبد شيء بالعقل بل بالشرع (ضد الحسن والقبح العقليين) ز - لا يجب على الله بعثة الرسل وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة بل ولا يجب عليه كذلك لطفاً . الاقتصاد ص ٨٣ - ٨٤ ؛ لا يجب على الله شيء بالعقل لا بالصلاح ولا الأصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة

أن انبثق منه ، وعود للانسان المتعين داخل الانسان الكامل وبالتالي قضاء على الموضوع من الأساس . فالانسان المتعين خالق أفعاله ، وقادر على العقل والتمييز ، لا يملكه أحد ، ولا يملي أحد عليه ارادته . وقد بلغت ذروة هذا الرجوع الى بطن التوحيد في إلغاء الخلق والتكليف،وهو أول الواجبات العقلية في القصة الرمزية للاخوة الثلاثة . توفي الأول صبياً وبالتالي فلا يثاب ولا يعاقب ، في حين بلغ الثاني والثالث فآمن الثاني ودخل الجنة وكفر الثالث ودخل النار . فإذا سأل الأول لماذا لم يعش حتى يؤمن ويدخل الجنة في أعلى عليين كان الرد أن الأصلح له أن يموت

= فيقتضي مقتضاه من وجه آخر ؛ في ابطال القول بالصلاح والأصلح واللطف ، النهاية ص٣٩٧-٤١٦ ؛ لو كان الصلاح واجباً عليه لما أنزل الضرر بالأطفال ؛ لا يجب رعاية الأصلح لهم ، لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، الاقتصاد ص ٨٣ ، ص ٩٥ ؛ الغرض والصلاح ووجوب رعايته ممتنع في حق واجب الوجود . . . إذ يمتنع رعاية الأصلح نفياً للطغيان . . . ويمتنع التكليف لدفع الكفران الغاية ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ؛ والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله ، النسفية ص ٩٦ - ١١٢ ؛ لا يجب على الله شيء ، النظامية ص ٤٧ ؛ الممكنات جائزة في حقه ، الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ جواز أن يفعل غير الصالح ، المصون ص ٢٩ - ٣٢ لا يجب عليه شيء كاللطف والأصلح والعوض والآلام . العضدية حـ ١ ص ١٨١ - ٢١٧ ، الأصلح في الدنيا غير واجب لأن الأصلح للكافر لا يخلق حتى يكون معذباً في الدارين والأصلح أن يخلق عباده في الجنة وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة على القبيحة ؛ الفصل ص ١٤٨ ؛ويشارك في ذلك من المعتزلة القاضي عبد الجبار، الأصلح ص ١٠٣ ؛وبعض المشبهة لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً مثل المعتزلة ، الملل حـ ٢ ص ٢١ ؛ وبالرغم من قول الكرامية بالحسن والقبح العقليين مثل المعتزلة ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح والأصلح ، الملل حـ ٢ ص ٢١ ؛ وقد قيل في ذلك شعراً

ومن يفعل فعل الصلاح وجيبا ... على الاله فقد أساء الأدبا

الخريدة ص ٤٢ - ٤٤

وقولهم أن الصلاح واجب ... عليه زور ما عليه واجب

ألم يروا ايلامه الأطفالا ... ومشبهها فحاذر المحالا

وجائز عليه خلق الشر ... وأنه كالاسلام جهل وكفر

ودعوى الصلاح واجب والأصلح ... باطلة عند الذين أصلحوا ،

الوسيلة ص ٥٢

صغيراً فلو عاش لكان قد كفر فعذب في النار! حينئذ يهب الثالث محتجاً ومتسائلاً: ولماذا لم يمت هو منذ الصغر فقد كان الأصلح له أن يدخل الجنة ولو في رتبة دنيا أفضل من أن يعذب في النار[٢٢١]؟ فهذا عود من جديد إلى أصل التوحيد في سبق العلم الالهي لما يحدث وتوجيهه ضد الحرية للقضاء عليها. ولكن إذا كان العقل والحرية هما السبب في فعل الأصلح فالأصلح نتيجة طبيعية لهما وليس ضدهما. تقوم هذه القصة إذن على خلط بين مستوى الصلاح ومستوى الحرية. فالانسان يعمل في اطار العمر والقدرات الفعلية والعقلية. لا يتخلى عن حريته إذا ما كانت نتائج أفعاله ليست في صالحه. الحرية هي الأساس في صالح الانسان. والقصة استدراك ورجوع الى الوراء وافتراض خالص يقوم على «لو» أي أنها حجة افتراضية وليست واقعية. بالاضافة الى أن «لو» قضاء على الفعل الى اللافعل وامساك عن التقدم إلى التأخير، وتفضيل لعدم الخلق والتكليف على الخلق والتكليف. وعلى هذا النحو قد يتعدى نفي الأصلح من الأفعال الى الخلق كله، وبالتالي يكون الأصلح للعاصي ألا يخلق، ورفض الخلق هو كفر بنعمة الحياة أولاً وتخل عن الرسالة ونكوص عن المسؤولية قبل أن يكون عصياناً في فعل معين[٢٢٢]. وقد يتعدى أيضاً الى رفض التكليف وأن يكون الانسان مخلوقاً جماداً

---

(٢٢١) كما ترك واصل بن عطاء حلقه الحسن البصري بسبب مشكلة مرتكب الكبيرة وبالتالي أصبح الأعتزال انشقاقاً عن أهل السنة فان هذه القصة الخيالية هي السبب في الانشقاق الثاني، انشقاق الأشاعرة من المعتزلة وهي السبب الذي من أجله ترك الأشعري المعتزلة وهو في نقاشه مع استاذه أبي علي الجبائي. وهي قصة واردة في معظم المؤلفات الكلامية مع اختلافات صغيرة من ثلاثة أطفال أو ثلاثة اخوة. الطفل في رأي البعض (الدواني) لا يثاب ولا يعاقب ويطالب بالثواب. وفي رواية أخرى دخل الجنة ولكن في رتبة دنيا، الاقتصاد ص ٩٥؛ الأصول ص ١٥١ - ١٥٢؛ الملل حـ ١ ص ١٣٨؛ شرح الفقه ص ٦٤؛ النهاية ص ٤٠٩ - ٤١٠؛ الغاية ص ٢٢٧ - ٢٢٨؛ القصة نفسها في التحفه ص ١٢؛ شرح الخريدة ص ٤٤؛ جرت بين الأشعري واستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري الى طائفة الصفاتية، الملل حـ ١ ص ١٣٨؛ شرح الدواني ص ١٩١ - ١٩٢؛ المواقف ص ٣٢٩؛ الفصل حـ٣ ص ١٢١ - ١٢٧.

(٢٢٢) في جواز اماتة من علم الله عنه الايمان لو لم يمته. أجاز أصحابنا من الله اقامه من يعلم أنه لو أبقاه لآمن أو ازداد طاعة، الأصول ص ١٥١ - ١٥٢؛ وعند أهل السنة لو خلق الكفرة دون المؤمنين

أو حيواناً وبالتالي ينكر الانسان نعمة العقل وفضيلة الجهاد . وانكار حرية الانسان هو انكارها للبشر جميعاً . وان الشك في صحة التكليف لعلم الله المسبق بكفر الكافر وبالتالي لا يكون تكليفه صلاحاً له وإن كان أصلح للمؤمن هو عود لضرب الله بالانسان دون استطاعة الانسان أن يفلت منه في حين أن أصل العدل هو اثبات للانسان الحر العاقل من داخل الانسان الكامل ، القادر والعالم على الاطلاق . ومن ثم كان الأصلح للانسان اثبات الحرية وكونه مسؤولاً عن أفعاله وأن ما يأتيه بحريته واختياره وليس بفعل آخر أصلح له . وبالتالي تجب ثورة الفقراء والمعذبين على أوضاعهم التي ليس فيها صلاحهم لأن الأصلح لهم ممارسة الحرية والغضب وتغيير الوضع القائم الى وضع أفضل . الصلاح والأصلح إذن حقيقة انسانية تحدث في الموقف الانساني وليس افتراضاً خيالياً يبدأ بأداة الشرط « لو » التي تمحو الخلق والحياة والعقل والتكليف والفعل . وان جعل حقائق الحياة افتراضاً قضاء على البواعث وتسكين للأفعال . والأصلح ليس للفرد بل للجماعة ، والا فلا معنى للتضحية والشهادة وانكار الذات . وهو لا يتغير من فرد الى فرد ، ومن وقت الى وقت بل الصلاح حقيقة موضوعية ، هو الصالح العام . قد يحتوي الصالح العام على خسارة فردية ولكنها غير دالة بالنسبة الى الصالح العام . ليس الصالح هو الأنفع بالنسبة الى الشخص بل الى النوع ، والانسان قادر على التمييز بين

= أو خلق المؤمنين دون الكفرة لجاز ولم يقدم ذلك في حكمته ، الفرق ص ٢٢١ ؛ في بقاء حكمة الله لو لم يخلق الخلق أو لم يخلق غير الكفرة . قال الأصحاب ان الله حكيم في خلق كل خلق ، ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة ولو خلق أضدادها لجاز . ولو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز . ولو خلق الجمادات دون الأحياء والأحياء دون الجمادات جاز . وكانت كل هذه الوجوه منه صواباً وعدلاً وحكمة ، الأصول ص ١٥٠ ؛ النهاية ص ٤٠٩ ؛ الأصلح ص ١٤٠ - ١٤٩ ؛ الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ألا يخلق ؛ المواقف ص ٣٢٩ ؛ الأصلح له عدم خلقه ثم اماتته ثم سلب عقله قبل التكليف ، حاشية الخلخالي ص ١١١ - ١١٢ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١١١ ؛ حاشية التفتازاني ص ١١١ - ١١٢ ؛ وكان الأفضل للبشر اماتة ابليس واماتة النبي ، حاشية الكلنبوي ص ١٩١ ؛ الأصلح للكافر الفقير الا يخلق، الطوالع ص ١٩٦ ؛ وحتى لا يكون معذباً في الدارين، المطالع ص ١٩٦ .

مستويات الصلاح والأصلح(٢٢٣) . الأصلح هو الأنفع بوجه عام إذ يوصف الفعل بأنه نفع وسرور وصلاح وأصلح وليس مجرد لذة وألم أو نفع أو ضرر . هناك مراتب للصلاح والأصلح من حيث المستوى (للفرد أو للجماعة) والشدة، (اللذة والألم، النفع والضرر، والاصلاح والافساد)، والزمن (الفناء والبقاء). ومن ناحية أخرى قد يقال ان التقيد بالأصلح يجعل أفعال الله متناهية في حين أن أفعاله لا متناهية ومن ثم يؤدي القول بالصلاح والأصلح الى الجبر في أفعال الله . وإذا كان الله يفعل تفضلاً وكرماً ولطفاً ، فاللطف بهذا المعنى نفي للصلاح والأصلح(٢٢٤) . والحقيقة أن الأصلح هنا بالنسبة الى الانسان وليس بالنسبة الى الله . وهو صلاح محدود في اطار الموقف الانساني ولا يقلل من لا تناهي الصلاح بالنسبة الى الله وقدرته عليه . ولو كان الصلاح رفع الموانع وازاحة العلل لكان في ذلك قضاء على

---

(٢٢٣) ان كل صلاح تقدره بالعقل بالنسبة الى شخص عارضه صلاح فوق ذلك أو فساد مثل ذلك بالنسبة الى شخص آخر ، النهاية ص ٣٩٩ - ٤٠٠ ؛ الأصلح ص ٩٧ - ١٠٣ ؛ حاشية الكلنبوي ص ١٩٠ - ١٩١ ؛ مراد المعتزلة الأصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل ومراد الفلاسفة عكس ذلك في نظام العالم ، القول ص ٥٣ .

(٢٢٤) هذا هو رأي بعض المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وبشر الذين لا يقولون بالصلاح والأصلح . التعديل والتجوير ص ٢٠٦ ؛ الأصلح ص ٥٦ - ٦٧ ؛ فعند بشر ليس على الله أن يفعل بعباده أصلح الأشياء بل ذلك محال لأن لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وانما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم وأن يزيح عللهم فيما يحتاجون اليه لاداء ما كلفهم وما يقر عليهم مع وجوب العمل بما أمرهم به ومفضل ذلك بهم ومقطع منهم ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ ؛ لا يجب عليه رعاية الأصلح وأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح فما من أصلح إلا وفوقه أصلح وانما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويترجح العلل بالدعوة والرسالة . الملل حـ ١ ص ٩٧ - ٩٨ ، ويلتقي بشر هنا مع الأشاعرة في رفض الأصلح، الغاية ٢٢٨ - ٢٢٩ ؛ الفعل حـ ٣ ص ٢٢٤ ، النهاية ص ٣٩٨ ؛ لو لا خلق العالم اختياراً لم يجب عليه شيء من اللطف أي الأصلح ولا العقاب، حاشية الكلنبوي ص ١٩٧ - ١٩٨ ؛ وعند بشر لو خلق العقلاء ابتداء في الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم ، الفرق ص ١٥٦ ؛ ابتداء الخلق في الجنة كان أصلح لهم من ابتدائهم في الدنيا واماتة من علم أنه يكفر خير له من تبقيته ، الانتصار ص ٦٤ - ٦٥ ؛ لو علم الله من عبده أنه لو أبقاه لآمن كان ابقاؤه اياه أصلح له من أن يميته كافراً ، الفرق ص ١٥٦ .

الحرية الانسانية من جديد ، اعطاء الصلاح بيد وسلب الحرية باليد الأخرى ، خطوة إلى الأمام ثم خطوة الى الخلف . وإذا كان الأصلح للناس عدم الحياة والابتداء من الآخرة مباشرة فإن ذلك إلغاء للدنيا ورفض للرسالة وترك لنعم الحياة والتحقق والعمل والابداع والاستشهاد .

ان نفى الصلاح والأصلح هو هدم للعقل والقدرة على التمييز وانكار لصفات الأشياء الموضوعية وهو إنكار أيضاً للمصلحة وهي أساس الشرع، وهدم لمصالح الفرد والجماعة وما به حياة الأمة وقوام الدولة . وبالتالي يترك الفرد والامة بلا عقل مستقل قادر على التمييز وبلا ادراك للصالح العام فيستسلم الجميع لارادة الحاكم الفرد المطلق الذي يقرر بمحض ارادته ما هو الصلاح وهو بطبيعة الحال الأصلح له والأفسد للأمة . وقد ظهر ذلك في العقائد المتأخرة الموازية للنظم السياسية التي تقوم على سلطان الحاكم المطلق . وإذا كان خالق الأفعال المطلقة الشاملة للعدل خارج عن الوجوب انقضى العدل ، فالعدل والوجوب واجهتان لشيء واحد . ان هدم العقل والشرع هو هدم لكل قانون بما في ذلك قانون الاستحقاق وبالتالي يعيش الانسان في عالم من الظلم أو من العبث ولا يجد أمامه الا الاستسلام للحاكم المطلق يفعل به ما يشاء وينتهي الأمر كله عنده إلى الرضى بالأمر الواقع ، فيرضى الفقير بفقره ويسر الغني بغناه ، ويتحول العدل الانساني الى ظلم الهي ، ويعود العدل من جديد في بطن التوحيد(٢٢٥) .

٢ ـ اثبات الصلاح والأصلح

ان فعل الصلاح والأصلح ليس قانوناً صورياً أو فعلاً مطلقاً لارادة خارجية بل قانون مادي قائم على صلاح الانسان والأصلح للأمة . ليس الانسان هو الفرد الأوحد بل الانسان العام الذي لا يتغير بتغير الزمان والمكان . وليست مصالح الأمة هي الأمة الفريدة بل هم البشر في كل زمان ومكان . وهي حقيقة انسانية تقوم على

(٢٢٥) يقول ابن حزم « ان الله منع الأموال قوماً واعطاها آخرين ، وأمات قوماً من أوليائه وأحيا أعداءه»، الفصل حـ٣ ص ١٢١ .

العقل والطبيعة . لذلك قام الوحي على المصلحة ، وأصبح أساس التشريع درء المفاسد وجلب المصالح . ان اختيار الانسان للأصلح ضرورة مطلقة في النظر والعمل ، في الوحي والتطبيق . المصلحة أساس الشرع ، لا تعبر عن تكوين ذات مشخصة بقدر ما تعبر عن الحياة الانسانية ، لا تطبق على الله بل على الانسان . والله بانزاله الوحي يبغي مصلحة الانسان كما أن الانسان يبغي مصلحته الخاصة ولا يبغي الله مصلحة نفسه كما لا يبغي الانسان مصلحة الله . فالمصلحة أساس علم الأصول بشقيه ، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. الصلاح والأصلح هما اذن ضمن الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر المنعم وأحد وسائل تنزيه الله عن فعل القبيح . وهي واجبات يتصورها الانسان في الطبيعة بصرف النظر عن الذوات المشخصة ، الانسان أم الله . وإذا ما قيل أنها واجبات على الله فإن ذلك يكون قياساً للغائب على الشاهد(٢٢٦).والشاهد هو التجربة الانسانية أو تجارب الجماعة والتاريخ ، وهي مصدر الحقيقة الانسانية وحوامل المعاني . ولما كان فعل الأصلح مشاهداً في هذاالعالم كان فعله أيضاً في أي عالم آخر. وان قسمة الأحكام الى واجب ومندوب لا تعني نقصاً في ضرورة الأصلح ، فالمندوب لا يعني تمنياً وتفضلاً بل هو الأصلح المختار الذي يكشف عن حرية الانسان في اختيار الأصلح .

---

(٢٢٦) قالت المعتزلة طبقاً لمصنفات الأشاعرة في العلم بأنه تعالى يجب عليه فعل الصلاح بالعبد ، الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ؛ وفي رأيهم أن المعتزلة قد حجروا على الله في أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الأصلح ، الاقتصاد ص ٩٥ ؛ لما قال المعتزلة بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما في تركه من الاضلال بالحكمة جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الأصلح عليه ، التحقيق، ص ٢٤٦ ؛ وأوجبت المعتزلة أموراً أن الله يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ، الطوالع ص ١٩٦ ؛ الرب يتقدس عن الانتفاع والتضرر إذ لا معنى للنفع والضرر والآلام واللذة والرب متعال عنهما ، الارشاد ص ٢٧١ . وعند النظام يقدر الله على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، هذا في تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا ، الملل حـ ١ ص ٨٠ - ٨٢ ؛ أحال النظام القدرة على الظلم ، الفرق ص ١٣٢ ؛ وقال ان الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، الفرق ص ١٣٣ - ١٣٤ ؛ واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ، الملل حـ ١ ص ٦٧ .

فالصلاح متفاوت الدرجات والانسان يختار أعلاها لنفسه . لذلك كان فعل الصلاح لا ينافي تكافؤ الفرص لأنه اختيار انساني . وإذا كان الله من خلال الوحي قد فعل الصلاح فان الانسان له حرية الاختيار في أن يزيده وبالتالي يفعل الأصلح أو يقله فيفعل الأقل صلاحاً(٢٢٧) . فان قيل : إن كان الله يفعل الصلاح فهل يفعل الأصلح ؟ وهل يمكن أن يفعل الصلاح وهو قادر على فعل الأصلح ؟ وهل هو قادر على فعل الأصلح ولا يفعل إلا الصلاح ؟ قيل ان كل هذه افتراضات وهمية ناتجة عن افتراض تدخل ارادة خارجية في الحياة الانسانية . وان من المشاهد في الحياة الانسانية ان الانسان لا يدخر وسعاً في فعل الصلاح والأصلح . وإذا اختار بين الأقل صلاحاً والأكثر صلاحاً فانه يختار الأصلح . وإذا اختار الآن الأقل صلاحاً فقد يكون لصلاح أعظم فيما بعد . ان اعتبار الأصلح ما لا نهاية له حق نظري ولا يتحقق منه إلا الممكن عملياً وهو الأصلح للانسان بعد الخلق والتكليف ، كانسان حر عاقل . واعتبار الأصلح له نهاية وكل غاية انما تفضيل للواقع على الممكن ، وايثار للعمل على النظر . وما الفائدة من أصلح نظري غير محدد ولا يتحقق منه شيئاً(٢٢٨) . فإذا ما كان هناك أصلح نظري لا يُستعمل فإنه

(٢٢٧) الارشاد ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ عند أبي الهذيل أن فعل ما دونه من الصلاح مع فعل الأصلح مع الأشياء فساد وأن الله لو فعل ما هو دون وضع ما هو أصلح لكان جميعاً فساداً . لا يقال يقدر الله على فعل ما هو أصلح مما فعله لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى والله لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به ولأنه لم يخلق حاجة به اليهم وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة وإنما أراد منفعتهم وليس ببخيل، ومن ثم فلم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله لأنه غير عاجز ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز . قال آخرون . ما يقدر عليه من الصلاح له كل وغاية ولا شيء أصلح من فعل ويقدر على ما هو دونه . ولا يقال : يقدر على ما هو أصلح مما فعله ولا مثله لأنه لو قدر على مثله لم يكن ما فعل أصلح الأمور . لو قدر على ما هو أصلح مما فعل فلم يفعل كان قد بخل ولا يجوز أن يأمر الله العباد بغير ما أمرهم به ، مقالات حـ ٢ ص ٢١٦ ؛ النهاية ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧ ؛ الأصلح ص ٧٢ ـ ٨٦ ؛ الغاية ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ ؛ الارشاد ص ٢٨٩ .

(٢٢٨) هل يوصف الباري بأنه قادر على أصلح مما فعل بعباده ؟ قالت المعتزلة إن أردتم أن الله يقدر على أمثال الذي هو أصلح مما فعله بعباده فالله يقدر على أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية . وان أردتم يقدر على شيء أصلح من هذا قد ادخره عن عباده بحاجتهم اليه في ادراك ما كلفهم فان ــــ

يصبح لطفاً ، وبالتالي يصبح السؤال : هل يقدر الله على خلق لطيفة لمن علم

أصلح الأشياء هو الغاية ولا شيء يقوم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه لأن ما فعله بهم فهو غاية الصلاح . وأجابوا على نحو آخر : لا شيء فعله الله بعبده من الصلاح إلا وهو قادر على أصلح منه . ولا يجوز في حكمة الله أن يدخر منها شيئاً أصلح مما يفعله بهم لهم وأن فعله بهم ليس في مقدوره ما هو أصلح لهم منه وليس شيء فعله بهم من الصلاح إلا وهو قادر على مثله أو أمثاله لا غاية لذلك ولا جميع له . وأنه قادر على ما فعله بهم من الصلاح وعلى ضده من الفساد، مقالات حـ ١ ص ٢٢٤ ؛ وقال آخرون :ما يقدر عليه من الاستصلاح له كل وجميع ، ولا استصلاح إلا ما فعله أو يفعل . ولا يقال يقدر على أصلح مما فعل ولا على مثله ولا على صلاح دون ما فعل لأن الله لا يدع صلاحاً إلا فعله لأنه ليس ببخيل فيمنع نعمه ويدخر فضله وأنه لا يموت العبد إلا ولم يبق له صلاح إلا فعله به ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٧ ؛ وعند النظام والاسواري والجاحظ وصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح محال وان كان يقدر على أفعال الأصلح والحسن على ما لا نهاية ، التعديل والتجوير ص ١٢٧ لا يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال الى ما ليس بأصلح وقد يقدر على ترك ذلك الى أمثال لا نهاية لها مما يقوم مقامه ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٩ ؛ وعندهم لا يقدر أن يعمي بصيراً أو يزمن صحيحاً أو يفقر غنياً . لا يقدر على أن يخلق حية أو عقرباً أو جسماً إذا كان خلق غيره أصلح ، الفرق ص ١٣٣ - ١٣٤ ؛ وعند النظام ان الله لا يفعل إلا الأصلح ولا يجوز عليه ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه أو حتى تأخيره . الله لا يقدر على أن يزيد في الخلق ذرة ولا ينقص منه ذرة لأنه علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه ، الاقتصاد ص ١٧ - ١٨ ، ص ٢٣ - ٢٥ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ ؛ أنكرت المعتزلة أن الله يضر أحداً في الحقيقة ، مقالات حـ ٢ ص ١٩٥ - ١٩٦ ؛ وأوجب الكعبي على الله فعل الأصلح في باب التكليف ، الفرق ص ٨٢ ؛ وعند بشر الله لا يفعل إلا الأصلح . وعند النظام الأصلح هو الذي حدث وأن الله لا يفعل إلا الأصلح ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٣ ، ص ٢٢٧ ؛وعند عباد الله لو كان يقدر ولا يفعل يكون جوراً، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٣ - ٢٢٧ ؛ أما الجبائي وابنه فعندهم أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً علم أنه إذا فعل بهم أمراً بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف لأنه قادر عالم جواد حكيم لا يعجزه الاعطاء ولا ينقص من خزائنه ولا يزيد في ملكه الادخار ، وليس هو الأصلح إلا لذلك. هو الأجود في العاقبة والأصوب في الأجل وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً . . . ولا يقال انه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده ، الملل حـ ١ ص ١١٨ ؛ والأصلح عند البلخي واجب وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضيع بل يقول في المواضيع المتعلقة بازاحة علل المكلفين ، شرح المحصل ص ١١٨ - ١١٩ ؛ أوجبت المعتزلة أموراً منها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ، الطوالع ص ١٩٦ ؛ويروي ابن الراوندي أن النظام كان يقول ان الله إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه . ويدافع الخيام عن ذلك لأن هذا ما توافق عليه الأمة إلّا من أثبت لله القدرة على الظلم من المعتزلة . أما المجبرة

أنه لا يؤمن كي يؤمن ؟ وهنا يقدم العقل للشعور صفتين متعارضتين هما القدرة والعلم حتى تكون فرصة أمام الشعور للتعبير عن عواطف الاجلال والتعظيم . فالاثبات تأكيد لسلطان القدرة على حساب العلم مع أنه أيضاً صفة مطلقة ولكن يشفع لها أنها تتدخل لصالح الانسان . والتدخل في حد ذاته حتى ولو كان لصالح الانسان قضاء على استقلال الحرية الانسانية وحل الشق الثاني من العدل أي الحسن والقبح العقليين على حساب الشق الأول منه وهو حرية الأفعال . وإذا ما ثبت الوضع القديم ان كان فيه ضرر على الانسان فكيف يحدث ذلك والتأليه منبع الخير ؟ أما النفي فإنه تأكيد للحرية الانسانية حتى ولو كانت في غير مصلحة الانسان . فالفعل الحر المستقل نابع من ارادة الانسان حتى ولو كان ضاراً له . ويؤثر الانسان فعلاً حراً ضاراً على فعل نافع من ارادة خارجية تعمل لصالحه(٢٢٩) . وماذا لو رفض العقلاء اللطف ما دام العقل لديهم قادراً على الوصول الى التكليف ومعرفة الصلاح والأصلح من العقل والسمع معاً ؟ ان افتراض ان يكون الله قد ادخر لطفاً لمن علم أنه لا يؤمن حتى لا يؤمن تجويز

= بأسرها والرافضة كلها والمرجئة ومن تكلم من النوابت فانهم بأجمعهم يحيلون القدرة على الظلم ، الاقتصاد ص ١٧ ـ ١٨ ؛ وأنه لا يجوز من الله ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه فلم يجوز عليه الترك ، الانتصار ص ١٣ ـ ١٥ ؛ الأصلح ص ٣٣ ـ ٥٣ .

(٢٢٩) أصحاب الاثبات هم بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب ، فلديهم أن الله خير يفعل الخير ، مقالات جـ ٢ ص ٢٢٣ ـ ٢٢٧ ؛ الفرق ص ١٥٦ ؛ الانتصار ص ٦٤ ـ ٦٥ ؛ وأصحاب النفي هو رأي جمهور المعتزلة إلا جماعة بشر ، مقالات جـ ٢ ص ٢٢٣ ـ ٢٢٧ . الأولون أصحاب اللطف والآخرون أصحاب الأصلح .ويصف أصحاب الأصلح أصحاب اللطف بأنهم محجرون لله مجهلون له ، ويصف أصحاب اللطف أصحاب الأصلح بأنهم معجزون لله مشبهون له بخلقه ، الفصل جـ ٣ ص ١٠٠ ؛ لذلك انقسم المعتزلة قسمين . الأول يقول بأن الله قادر على أمثال ما فعل من الصلاح بلا نهاية .وقال الأقل منهم مثل عباد ومن وافقه هذا باطل لأنه لا يجوز أن يترك الله شيئاً يقدر عليه من الصلاح من أجل فعله الصلاح . كان بشر يكفر من قال بالأصلح والمعتزلة ترى أن بشر تاب عن القول باللطف ورجع الى القول بالأصلح ، الفصل جـ ٣ ص ١٢٠ ؛ اختلف المعتزلة في الأصلح . طائفة قالت بالصلاح في وجوب الرعاية وطائفة أحالت القول بوجوبه بناء على أن ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه الى غير نهاية ، الغاية ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

للظلم على الله ونفي لحرية الانسان واختيـاره وقضاء عـلى عقله واستقلالـه. فأفعـال الشعور الداخلية مثل الايمان والكفر أفعال حرة قـائمة عـلى العقل والتمييـز(٢٣٠) . فان كان هنالك أصلح وأن كانت لدى الله الطاف أخـرى لا نهاية لهـا يعطيهـا للبشر اختياراً فلماذا ادخرها الله ولم يعطها حتى يكون العالم أفضـل العوالم الممكنـة وتغليباً لـلأصلح على الصـلاح ؟ ومتى يعـطيها الله ومتى يهبهـا وطبقـاً لأي مقيـاس ولأي مـدى ؟ أليس في ذلك تـدخل في الحريـة الانسـانيـة التي أصبحت من قبـل أحـد مكتسبات العدل والذي بدوره خرج من بطن التوحيد ؟ وما الفائـدة من لطف غـير مستعمل ،مجرد اثبات حق نظري، اثبـاتاً للقـدرة المطلقـة؟ وقد تم ذلـك من قبل في التـوحيد، وفي العـدل لا تحدث شيئـاً .ان مصلحة الفـرد والجماعـة ليست نعمة أو إحساناً أو تفضـلاً أو لطفـاً من أحد بـل نتيجة للجهـد والمشقة والمعـاناة . والأصلح ضرورة موضوعية لا صلة لها بالعواطف المشخصة والانفعالات الذاتية والاكراميات شكـراً وثناء ، حمـداً وتبجيلا . ولمـا كانت الشـريعة تقـوم على جلب المصـالح ودرء المفاسد فقد يأخـذ السؤال صيغة الضـرر ويكون:« هـل يقال ان الله يضـر أم لا ؟ فالاثبات يبقى اثبـات القدرة المـطلقة ونفي أيـة صفة من صفـات العجز وإلا كـان هناك نقص في عواطف التأليه وبصرف النظر عن حقوق الانسان وحياته أو ما ينتج

---

(٢٣٠) قالت المعتزلة حاشا ضرار بن عمر وحفص الفرد وبشـر بن المعتمر ويسيـراً من أتباعهم أنـه ليس عند الله شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس كافـرهم ومؤمنهم،ولا عنده هدى أهدى ممـاهدى بـه. الكافر والمؤمن قد استويـا ، وأنه ليس يقـدر على شيء هـو أصلح مما فعـل بالكفـار والمؤمنين ، الفصل حـ ٣ ص ١٢٠ ؛ من حين ذهب ضراروجعفر وبشر ومن اتباعهم الى أن عند الله ألطافاً كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا ايماناً اختيارياً يستمتعون به الثواب بالجنة،وقد أشـار أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم بذلـك ، الفصل حـ ٣ ص ١٢٠ ؛ لـذلك يـرد الكراميـة على قصـة الاخوة الثلاثة بأنـه لو خلق الله الخلق وكـان من معلومه أنـه لا يؤمن به أحـد منهم لكان خلقـه إياهم عبثاً . وانما حسن منه خلق جميعهم لعلمه بايمان بعضهم . فلا يجوز في حكمة الله اختـرام الطفل الذي يعلم أنه إن أبقاه الى زمان بلوغه آمن ولا اخترام الكافر الذي لو أبقـاه الى مدة آمن إلا أن يكون في اخترامه اياه قبل وقت ايمانه صلاح لغيره. ويلزمهم على هـذا القول أن يكـون الله انما اخترم ابراهيم ابن النبي قبل بلوغه لأنه علم أنه لو أبقاه لم يؤمن. وفي هذا قـدح منهم في كل من مات من ذرارى الأنبياء طفلاً ، الفرق ص ٢٢١ .

عن اثبات هذه القدرة من طغيان ونفي للعدل واثبات للطاغوت . وتكون الاجابة بالنفي دفاعاً عن حقوق الانسان واثبات حقه في دفع الاضرار عن نفسه ومقاومة الظلم .

ولا يؤدي القول بالأصلح الى رفض الآلام والمشاق الناتجة عن الأفعال لأن الانسان يفضل أن يركن الى الكسل والراحة وحياة الدعة والسكون والتعب والنصب والجهد والألم والجرح . كل ذلك لا يمثل نقضاً للصلاح والأصلح فالذات تضع نفسها بالجهد وتثبت وجودها بالمقاومة .والغاية من بذل الجهد تحقيق الوجود الانساني ،والانسان بلا جهد حر يتحول الى ظاهرة طبيعية حتمية .وبالتالي إذا كان الله متفضلاً بالثواب فكيف يجوز الجهد ؟ ليس في فعل الأصلح أي جهد زائد أو كدر لا يتحمل بل هو تأدية للدعوة وضرورة داخلية وأداء للرسالة . فعل الأصلح في حد ذاته فعل ايجابي وليس له أي جزاء آخر إلا أنه في الحياة العملية كمال للانسان(٢٣١) . ولا يقال أيضاً أن الأصلح أن لا يعاقب الانسان في أفعاله وأن يُغفر له ويتوب ، وبالتالي يتحول الأصلح الى أن يكون دفاعاً عن مصالح الانسان ، ورغباته وأهوائه والى هدم كل قانون . فاذا كان الأصلح تأكيداً للقانون فانه قد ينتهي الى هدم القانون إن لم يكن هناك مقياس موضوعي عام للأصلح دون الوقوع في الفردية والنسبية والمصلحة الشخصية وبالتالي يتخلى الانسان عن نتائج أفعاله(٢٣٢) . الأصلح ليس بالرجوع الى الوراء والتمني بل هو التقدم الى الأمام . الأصلح للانسان أن يكون حراً وإلا كان ظاهرة طبيعية . الأصلح للانسان أن يرتبط مصيره بالحرية حتى يكون مسؤولاً عنها محاسباً عليها . ليس الأصلح للانسان رفض العقل والبلوغ وأن يعيش الانسان مخلوقاً حياً دون أن يكون

(٢٣١) النهاية ص ٤٠٩ ؛ الأصلح ص ٧٠ ـ ٧٢ ؛ الارشاد ص ٢٩٠ ـ ٢٩١ .

(٢٣٢) مثلاً يكون الأصلح لابليس إبقاؤه طول الزمان واقداره على اضلال العباد مع أن يوجب مزيد من عذابه ولا يخفى أن مرادهم بالأصلح الأصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ، شرح الدواني ص ١٩٠ ـ ١٩١ ؛ ولذلك يكون الخلود لأهل النار صلاحاً لهم ، النهاية ص ٤٠٧ ؛ الغاية ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ؛ الأصلح ص ١٤٠ ، ص ١٠٦ ـ ١١٠

له عقل بالغ فيعيش حيواناً أعجماً أو طفلاً أو مجنوناً أو معتوهاً . وكيف يكون هناك أصلح إذا ما اخترم الانسان قبل العقل والبلوغ ؟ انما الصلاح يقع في حياة الانسان عندما تستنفذ كلها من الحياة الى الممات . الصلاح هو جهد الانسان الحر وليس فقط نتيجة هذا الجهد . ودون عقل لا يكون هناك استحقاق مدح أو ذم(٢٣٣) . وكيف يمكن شكر النعم كواجب عقلي وعلى فعل الأصلح كواجب حتمي إن لم يكن هناك عقل وإدراك ؟(٢٣٤) ولا يقال أن الأصلح للانسان أن لا تأتيه الرسالة وألا يقوم الرسول بالتبليغ وأن يصرف الله ارادته عنها ، فالتكليف واجب انساني . وجهد الانسان الحر بالنسبة له عملية تتحقق لا تتحدد نتائجها إلا بعد بذل الجهد . الرسالة يقين النظر وباعث على العمل ، وبالتالي لا تتم عملية التحقق إلا بها وإلا فكيف يتحول الوحي الى نظام مثالي في العالم ؟ ولا ضير في أن يتغير الوحي كشريعة طبقاً للصلاح والأصلح على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ حتى تتم عملية القياس ، قياس الشرع على أهلية الانسان وقدرته . فالشرع موضوع لصالح الانسان ، متغير بتغير مصالحه وليس تعبيراً عن ثبات الذات الالهية وشمولها . ويمكن للعقل الانساني أن يدرك الحكمة من هذا التغير ويدرك قانونه الثابت وبالتالي يلحق بالعلم الالهي الثابت وبارادة الله المتصلة(٢٣٥) .

وإذا كان الأصلح في الدين يمكن الاتفاق عليه والاعتراف به فهل الأصلح في

(٢٣٣) النهاية ص ٤٠٧ - ٤٠٨ ؛ الأصلح ص ٩٠ - ١٩٧ .

(٢٣٤) النهاية ص ٤٠٧ - ٤٠٨ ؛ الأصلح ص ٨٦ - ٨٧ ، ص ٦٧ - ٧٠ .

(٢٣٥) يتهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم يجوزون الزيادة والنقصان في الشرع طبقاً للصلاح والأصلح . فعند الأشاعرة كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزاً ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه . وكذلك لو أباح الشرع ما حرمه وحرم ما أباحه كان جائزاً . وانما خص الله الشريعة بما استقرت عليه لأنه أراد ذلك ولا مدخل في تقدير شيء منه للعقل . ثم يستأنف الأشاعرة : وزعم المدعون للأصلح من القدرية أن ما أوجبه الشرع لم يكن جائزاً سقوطه ، وما أسقطه لم يكن جائزاً وجوبه ولا الزيادة ولا النقصان فيه . وأسرت هذه الطائفة ابطال فائدة مجيء الرسل وإن لم تصر على جوابه خوفاً من الشناعة عند الاشاعة .ثم ليكن وجه دلالة العقل على عدد الركعات وعلى السعي بين الصفا والمروة ، وتحميل العاقلة الدية دون القاتل إلا أن يراد به دلالة العقل على جواز ورود الشرع بذلك فلا ننكره ! الأصول ص ١٤٩ - ١٥٠ .

الدنيا كذلك ؟ والحقيقة أن هذا السؤال انما يقوم على تفرقة لا وجود لها إلا افتراضاً بين الدين والدنيا(٢٣٦) . فما هو مقياس هذه التفرقة ؟ ان الوحي تنظيم لشؤون

---

(٢٣٦) عند معتزلة بغداد والبصرة يجب على الله فعل الأصلح في الدين وانما الخلاف في فعل الأصلح في الدنيا ، الارشاد ص ٢٨٧ - ٢٩٠ ؛ فبينما أوجب معتزلة بغداد الأصلح في الدين والدنيا اوجب معتزلة البصرة الأصلح في الدين فقط، الفقه ص ١٢ ؛ شرح عبد السلام ص ١٠٢ ؛ الطوالع ص ١٩٦ ؛ حاشية الاسفرايني ص ١١ ؛ شرح الدواني ص ١٩٠ ؛ حاشية السيالكوتي ص ١٧٤ - ١٧٥ ؛ أراد الفريق الأول الصلاح والأصلح في الحكمة والتدبير بينما أراد الفريق الثاني الأنفع ، القول ص ٥٢ - ٥٣ ؛ قالت المعتزلة نحن على طريقين في وجوب رعاية الصلاح والأصلح أ - شيوخ بغداد : الواجب في الحكمة لخلق العالم وخلق من يكون قابلاً للتكليف ثم استصلاح حاله بأقصى ما يقدر من اكمال العقل والاقرار على النظر والفعل واظهار الآيات وازاحة العلل وكل ما ينال العبد في الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له في تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح . فانهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى أشر من الأول ب - شيوخ البصرة : ابتداء الخلق تفضل وانعام من الله من غير ايجاب عليه لكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه ازاحة عللهم من كل وجه ورعاية الأصلح ، والأصلح في حقهم بأتم وجه وأبلغ غاية ، النهاية ص ٤٠٤ - ٤٠٥ ؛ والدليل على المذهبين أن الصانع حكيم . . . فأصل الخلق والتكليف صلاح ، والجزاء صلاح .وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الأصلح وزيادات الدواعي والصوارف والبواعث والزواجر في الشرع وتقدير الطاف بعضها خفي وبعضها جلي . فأفعال الله اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح ولطف وأفعال الله غداً على سبيل الجزاء أما ثواب أو عوض أو تفضل . فالصلاح ضد الفساد ، وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحاً وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلاً والمؤدي الى السعادة السرمدية آجلاً . الأصلح هو اذن صلاحان وخيران وهو الفعل الذي علم الرب أن العبد يطيع عنده. وليس في مقدور الله لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار ثم الثواب هو الجزاء على الأعمال الحسنة ، والعوض هو البدل عن الغائب كالسلامة التي بدل الألم ، والنعيم الذي هو في مقابل البلايا والرزايا والفتن . والتفضل هو اتصال منفعة خاصة الى الغير من غير استحقاق يستحق بذلك حمداً وثناء ومدحاً وتعظيماً. ووصف بأنه محسن مجمل وان لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاماً ولا ذماً ، النهاية ص ٤٠٥ - ٤٠٦ ! عند معتزلة بغداد الخلق حتم على الله وواجب وجوب الحكمة ، وإذا خلق الذين علم أنه مكلفهم فيجب إكمال عقولهم فهو عند هؤلاء الأصلح لهم ، الارشاد ص ٢٨٧ ؛ وعند النظام يقدر الله على ما فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم، هذا في متعلق قدرته بأمور الدنيا ، الملل حـ ١ ص ٨٠ - ٨١ .

الدين والدنيا تحقيق لهذا التنظيم، والدين هو المثال والدنيا هي الواقع ، والمثال يتحقق في الواقع والواقع تحقق للمثال . الأصلح اذن للدين هو الأصلح للدنيا ولا يوجد صلاحان كل منهما على حدة .وإذا كان الأصلح للعباد فان مصالح العباد في الدنيا وليس الدين إلا وسيلة لتحقيق هذه المصالح .ان الأصلح ضرورة في الدنيا والدين معا ، فالدين هو الدنيا والدنيا هي الدين . وإن جعل الأصلح في الدين فقط دون الدنيا تناقض وتوهم فصل في شيء واحد . وإن كان لا بد من التمييز فإن الأصلح في الدنيا أولى ، فيها مصالح العباد مرتبطة بحرية الانسان وعقله في حين أن الأصلح في الدين لا يمكن للانسان ادراكه إلا بقياسه على الأصلح في الدنيا . الأصلح واقعة داخلة في نطاق حرية الانسان ، وحرية الانسان في الوقت نفسه جزء من الأصلح. تتحقق حياة الانسان بفعل الحرية لا يوقفها ولا يدفعها أحد ، فالأصلح يتحقق من خلال الحرية وفي نطاقها . ومن ثم كان الأصلح بعد الخلق والتكليف ، ثم اكتشاف الانسان لنفسه كفعل حر وعقل مستقل وقدرة على ادراك الآيات والبراهين وتجاوز العقبات في المواقف والتمييز بين المصالح والمفاسد ، بين الغنى والفقر ، بين الصحة والمرض ، بين الحياة والموت ، بين الحرية والقهر ،بين الوحدة والتجزئة ، بين الهوية والاغتراب . والأصلح ضرورة عقلية فالعقل والوجود صنوان ، وحكم العقل هو حكم الوجود . والعقل هو شرط الحرية كما أن البلوغ شرط التكليف . والأصلح ضرورة شرعية ، إذ يقوم الشرع على جلب المصالح ودرء المفاسد ، للفرد وللجماعة . والأصلح ضرورة كافية لا تحتاج الى ضروريات لا متناهية ، والضرورة الكافية هي سبب وجود العقل والشرع والطبيعة معاً . والأصلح ضرورة لحياة الانسان وليس ضرورة لاثبات قدرة مشخصة لا تخضع لأية ضرورة أخرى من طبيعة العقل وواجب الحرية أو بناء الكون ذاته ، وليس تشخيصاً للطبيعة إما ذهاباً باثباتها أو إياباً بانكارها . ليس الأصلح تفضلاً وكرماً بل هو ضرورة وجودية في طبيعة الأشياء كما أن الشرع ضرورة كونية ولا مجال فيها للتفضل والكرم والانعام والاحسان . والأصلح ضرورة دنيوية خالصة وليس ضرورة أخروية إذ أن الأخرويات كلها نقل من هذا العالم الى عالم آخر إما تعبيراً عن أمل أو تعويضاً عن

حرمان . وان نقل ان المانع من فعل القبيح وعدم القدرة عليه هو رعاية الأصلح في الآخرة فانما يكون ذلك قياساً للغائب على الشاهد وادخل في موضوع المعاد والذي لم يثبت بعد في العقليات طبقاً لبناء العلم(٢٣٧) .

ان اثبات الأصلح يعني أن الله يفعل الخير دون الشر أي أنه يرعى مصالح العباد ولا يضرهم . فهو من هذه الناحية تفاؤل وخير وبراءة وطهارة في حين أن نفيه نظرة شريرة الى العالم وتصور لله على أنه شرير يفعل الشر ويضر بالناس . لذلك كان النفي أقرب الى التنزيه. ولا يعني النفي أي نقص في عواطف التأليه بل وضعاً لها على أساس انساني من أجل الابقاء على مصلحة الانسان . ويتعدى الأمر أحياناً الى فرض الأصلح على عواطف التنزيه فتحدد القدرة المطلقة بفعل الأصلح وهو ما عبر عنه الأصوليون من قيام الشرع على المصالح العامة دون تشخيص

---

(٢٣٧) يرى النظام أنه في أمور الآخرة لا يوصف الباري بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار، الملل حـ ١ ص ٨٠ ـ ٨٢ ؛ لا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ولا يقدر أن يزيد في عذاب النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً . ان الله لا يقدر أن يخرج أحداً من أهل الجنة ولا يقدر أن يلقي في النار من ليس من أهل النار. ويروي ابن الراوندي أن النظام كان يقول أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت فإذا قيل له أيقدر الله الذي خلق أهل الجنة أن يميتهم وقد علم أن تنعمهم وإحياء هم أصلح لهم من الفناء والموت حتى يبقى وحده كما كان وحده ؟ قال ؛ هذا محال ، الانتصار ص ١٧ ـ ١٨ ؛ وعند النظام والجاحظ وعلي الاسواري لا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا أن يخرج أحداً من الجنة أو أن يدخل أحداً النار ممن ليس فيها. لو وقف الطفل على شفير جهنم لم يكن قادراً على القائه فيها وقدر الطفل والزبانية على ذلك ، الفرق ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ؛ لا يجوز وصفه بالقدرة على ادخال أحد أهل النار الجنة ولا على ادخال أحد من أهل الجنة النار ولا على اخراج أحد من أهل النار منها وعلى إخراج أحد دخل الجنة عنها ولا على اماتة أحد من أهل الدارين وان كان هو الذي أحياه ولا على الزيادة فيما يجازيهم به ولا على النقصان ، (نقلاً عن ابن الراوندي) ، الانتصار ص ٢٦ ـ ٢٧ ؛ أحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال والقائهم في جهنم ، مقالات حـ ٢ ص ٢٠٩ ؛ وعند معتزلة بغداد خلود أهل النار في الاغلال والانكال أصلح لهم من الخروج من النار وكذلك الأصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله ويحبط أعمالهم ويحبط ثواب أقربائهم إذا اخترموا قبل التوبة ، الارشاد ص ٢٨٧ .

للقدرة، والحديث عن حكمة الشرع وليس عن شخص الشارع . وما دام الأصلح تعبيراً عن موقف الانسان في العالم وممارسته لحريته وعقله فإنه يكون تعبيراً عن قانون عام مثل قانون الاستحقاق . والقانون ثابت من وجهة نظر الانسان . ومن حق الانسان أن يعيش في عالم يوجهه العقل ويحكمه القانون . أما من وجهة نظر صاحب السلطة والتشريع فالقانون لديه تعبير عن ارادته ، يمكنه أن يغيره ويبدله بل ويوقفه في أي وقت شاء . ولما كنا بشراً ولسنا آلهة ، نعبر عن وجهة نظر انسانية خالصة فالقانون بالنسبة لنا عام وثابت . وكل محاولة لتغييره أو تبديله أو تأويله أو ايقافه تكون ضد الانسان ومصالحه . يخضع الانسان للقانون العام الذي يعبر عن مصلحته لأنه قانون عقلي ولكنه لا يخضع لارادة مطلقة أو لسلطة مطلقة وراء القانون يمكن التلاعب به خاصة ونحن في جيل يتم وضع القانون فيه لحساب الحكام وتعبيراً عن أهوائه ونزواته وليس اثباتاً للصالح العام .

والحقيقة أن الصلاح والأصلح تعبير عن ضرورة العقل والشرع معاً ، وتعبير آخر عن ضرورة الحرية والطبيعة . ليس فيهما أي أثر أجنبي من الخارج ، من ثنوية أو غيرها فالأصلح موضوع أصيل ، وهو أساس الشرع ومصدر التشريع وسبب الوحي(٢٣٨) . وان أكبر حجة ضد الخصم هي اتهامه بالعمالة الحضارية وبأنه منفصل عن تراثه وبأنه تابع لمؤثرات أجنبية. وليس فيهما أي نقل من العلوم الأخرى مثل علوم الحكمة أو علوم التصوف بل هما تعبير عن بنية علم الأصول بشقيه ، علم أصول الدين وأصول الفقه، يعيدان إلى العلم وحدته بتوحيد علم النظر وعلم العمل ، علم العقيدة وعلم الشريعة ، الوحي والطبيعة على أساس واحد وهو مصالح الناس ورعاية البشر(٢٣٩) .

---

(٢٣٨) يحيل البغدادي فكرة الأصلح وعدم القدرة على الجور عند النظام الى مصدر ثنوي . فالنور لا يستطيع أن يفعل إلا الخير، والظلمة لا تستطيع أن تفعل إلا الشر ، الفرق ص ١٣١ ، ص ١٣٤ ؛ الشرح ص ١٣٤ .

(٢٣٩) يجعل بعض المتأخرين الصلاح والأصلح وارداً من الداخل ، إما من علوم الحكمة أو علوم=

ان ما يمكن أن يُوجه الى الصلاح والأصلح هو تبرير الشر في العالم ، في الأفعال وفي الطبيعة واعتبار هذا العالم أفضل العوالم الممكنة وأن كل ما فيه خير وصلاح ، وأن الواقع أفضل من الممكن ، والحال أفضل من المآل وأننا لو علمنا الغيب لاخترنا الواقع ، وأن ليس في الامكان أبدع مما كان . وقد يسبب ذلك نوعاً من الاستسلام للأمر الواقع والرضا بكل صنوف الضيم والظلم والهوان وبالتالي تستحيل قضية التغير الاجتماعي كما يستحيل العمل السياسي الذي يقوم على تغيير الوضع القائم على وضع أفضل . وينتهي التقدم ، ويقضى على الرغبة في العمل وعلى بذل الجهد ، وتنتهي المقاومة للظلم . فالأصلح للظالم أن يكون ظالماً وللمظلوم أن يكون مظلوماً وللغني أن يكون غنياً ، وللفقير أن يكون فقيراً ، وللقاهر أن يكون قاهراً ، وللمقهور أن يكون مقهوراً ،وللمحتل أن يكون محتلاً وللذي يقع عليه الاحتلال أن يقبل الاحتلال . كما يصعب على الانسان عقلاً وقلباً أن يفهم أن الله لا يراعي الصلاح والأصلح وفي الوقت نفسه يصعب عليه أن يقبل أن يكون ذلك واجباً على الله فالله لا يجب عليه شيء كحق نظري . والحقيقة أن كل هذه الاستدراكات على الصلاح والأصلح انما تأتي من اعتباره ضد الحرية وهي في واقع الأمر تعبير عنه . فقد ثبتت حرية الأفعال في أول شق لأصل العدل بعد انبثاقه عن التوحيد وخروج الانسان المتعين من الانسان الكامل . كما تقود لعقليات كلها الى السمعيات وآخرها النظر والعمل ثم الامامة . فالغاية النهائية هي التغيير الاجتماعي .ان قبول الأمر الواقع كقضاء لا يمنع من الخروج عليه كقدر . كما أن اللفظ المزدوج الصلاح والأصلح يعطيان امكانية لا نهائية للانتقال من احدهما الى

= التصوف ؛ ذهب أرباب الكشف الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل من الامام الغزالي من أنه ليس في الامكان أبدع مما كان إذ ليس في الجود بخل ولا في القدرة نقصان . ولا نعني أن قوله بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكلة ، حاشية الكلنبوي ص ١٩٢ بينما حاول البعض الآخر اثبات الصلاح والأصلح بغية الاصلاح . فلا خلاف بين المثبت والنافي . فالمعتزلة قالوا بوجوب الصلاح والاصلاح بمعنى وجوب صدور الفعل والأشاعرة قالوا اختياراً . فالخلاف في الحرية . آثر المعتزلة حرية الانسان وجبر الله وآثر الأشاعرة جبر الانسان وحرية الله ، القول ص ٣٥ ـ ٣٩ ، ص ٥٥ .

الآخر . فلا صلاح إلا وله أصلح . فإذا كان الوضع القائم هو الصلاح فإن تغييره الى وضع أفضل هو الأصلح . ومن ثم يكون التقدم المستمر ممكناً الى ما لا نهاية . أما التعبير بلفظ الوجوب فهو مصطلح انساني خالص يتحدد فيه الوجوب العقلي بالوجوب الطبيعي بالوجوب الأخلاقي . وانبثاق العدل من التوحيد يجعل الانتقال من الله الى الانسان ممكناً وبالتالي تتوقف لغة الذات والصفات الى لغة الأفعال حيث تبرز مصالح الناس وتظهر حياة البشر. لذلك يظهر مع الفاظ الصلاح والأصلح الفاظ أخرى مثل الجود والجواد والبخل والبخيل والاقتصاد والمقتصد مما يدل على أنها مصطلحات انسانية خالصة .

والاصلاح في مقابل الافساد لفظان في أصل الوحي . فالصلح والصلاح للانسان لنفسه أو لذات البين . وهو اصلاح من الانسان الحر وأفعال الشعور الداخلية كالايمان والتقوى والتوبة. وإذا كان الانسان يدعو الله للاصلاح فان الله يأمره به . ويظل الاصلاح فعلاً للانسان أكثر منه فعلاً لله . بل يصبح « صالح » اسم علم لما يعطيه الفعل على الشخص من سمة الصلح . كما يصبح الأنبياء من الصالحين والأعمال كلها من الصالحات . والاصلاح أيضاً للعلاقات بين الذوات (الزوجان) وفي الأرض . وهو فعل الانسان أكثر من فعل الله . الله يعلم الاصلاح ولا يضيع أجر المصلحين ولكن اصلاح الانسان شرط. وفعل الله مشروط بفعل الانسان(٢٤٠) . أما الفساد فإنه أيضاً فعل انساني ناتج عن التشتت والتبعثر

(٢٤٠) ذكر لفظ صلح في القرآن ١٨٠ مرة بصيغ عديدة منها ٣٠ مرة فعلاً ، ١٥٠ مرة اسماً مما يدل على أنه ليس فقط فعلاً بل هو اسم أي جوهر ووضع . والفعل للانسان . فالذي يصلح هم الأباء أو ذوات البين أو المؤمن الثابت التقي العفو الذي يكفر عن سيئاته أو الزوجات أو الزوج أو مجموع المؤمنين أو الناس . وفي الصيغة الفعلية ذكر ٤ مرات لله ولكن ٢٦ مرة للانسان . أما الاسم فله صياغات عديدة اما « صلح » (مرتان) أو « صالح » مفرداً ، ٣٠ مرة صالحون جمع مذكر ، ٦٢ مرة الصالحات جمع مؤنث . وذكر صالح اسم علم ١١ مرة ، والباقي وصف للعمل إلا مرة واحدة لله (٦٦ : ٤) ؛ أما جمع المذكر « الصالحون » فهم للبشر، طليعتهم الأنبياء، وجمع المؤنث « الصالحات » كلها للأعمال . أما الصيغة الثانية « اصلاح » فتظهر ١٢ مرة من مجموع ١٨٠ مرة الأولى للاشارة الى الاصلاح بين الزوجين مرتين « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان أرادوا—

واتباع الهوى دون العقـل ، وينشأ من أفعـال الملوك والقبائـل (الرهط) والنـاس . وهو أقرب الى فعل الجماعة منه الى فعل الفرد وكأن الفساد وضع اجتماعي في حين أن الفرد خير بالفطرة . ويظهر الفساد في الأرض وفي البر والبحـر وفي البلاد بفعـل الناس . والله يعلم ولا يحب الفساد ولا المفسدين . ويرى المفسـدون عاقبـة الفساد طبقاً للأفعال ونتائـج الأفعال وينـالون الجـزاء طبقاً لـلاستحقاق . والفسـاد معنوي ومـادي معاً مثـل تبديـل الحق والاستـعـلاء والطغيـان والكف عن الأمر بـالمعروف والنهي عن المنكـر وبخس الناس أشيـاءهم ، وذبح الأبنـاء واستحياء النساء، وقتل النفس وهلك الحـرث والنسل.وتفصيـل الفساد للتنبيـه عليـه مثـل تـرك الاصـلاح كقاعدة عامة يتبعها الانسان طبقاً للفطرة ، فدرء المفاسد مقدم عـلى جلب المصالـح كما هو الحال في الشق الثاني من علم الأصول(٢٤١) .

= اصلاحاً » (٢ : ٢٢٨) ؛ « ان يـريدا اصـلاحاً يـوفق الله بينهما » (٤ : ٣٥) ؛ واصـلاح حال الناس ، اليتامى والفقـراء مرتـين «ويسألـونك عن اليتـامى قل اصـلاح لهم خير» ؛(٢: ٢٢٠)؛ «إلا من أمـر بصـدقـة أو معـروف أو اصـلاح بـين النـاس» (٤: ١١٤) ؛والاصـلاح في الأرض مـرتين « ولا تفسـدوا في الأرض بعد اصـلاحهـا » (٧ : ٥٦) ؛ « ولا تفسـدوا في الأرض بعـد اصـلاحها ذلكم خـير لكم » (٧ : ٨٥) ؛ الله يعلم المفسد من المصلح « والله يعلم المفسـد من المصلح » (٢ : ٢٢٠) ؛ ولا يضيـع أجـر الصـالحـين « انـا لا نضيـع أجـر المصلحين»، (٧ : ١٧٠) ؛ ويظل الاصلاح فعلاً انسانياً حراً يدركه العقل وقد تأباه المصـالـح والأهـواء « قالـوا انما نحن مصلحـون » (٢ : ١١) ؛ « وما تـريد أن تكـون من المصلحـين » (٢٨ : ١٩) ؛ ويـظل فعل الاصلاح الانساني شرطاً وفعل الجزاء الالهي مشروطـاً « وما كـان ربك ليهلك القـرى بظلم وأهلها مصلحون » (١١ : ١١٧) .

(٢٤١) ذكر لفظ « الفساد » ومشتقاته في القرآن ٥٠ مرة أي أقل من الاصلاح وكأن الاصلاح أغلب على البشر من الافساد . منها ١٨ مرة فعلاً ، ٣٢ مرة اسـماً مما يـدل على أن الفسـاد أيضاً كـالاصلاح ليس مجرد فعل بل هو اسم وجـوهر ووضـع . وفي الأفعال يـظهر الفعـل الانساني في كـل المرات باستثناء مرتين يظهر فعـل الله فيهما عن طـريق نفي تعدد الآلهـة حتى لا يحدث الفسـاد « لو كـان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » (٢١ : ٢٢) ؛ أو عن طريق فعل الناس أي حركـة التاريـخ وصراع المجتمعـات وليس مبـاشرة « ولـولا دفـع الله النـاس بعضهم ببعض لفسـدت الأرض » (٢ : ٢٥١) ؛ ثم يظهر الفسـاد مباشـرة من الأفعال الانسـانية بتغليب الهـوى على العقـل ، والغرض الخاص على الحق العام « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسـدت السموات والأرض » (٢٣ : ٧١) ؛ وقد يحدث بفعل الملوك أي القيادة السياسية ونـظم الحكم الملكية الفـرعونيـة القهريـة « قالت ان =

٣ ـ هل يمكن نفي الغائية والعلية ؟

ولما كان الصلاح والأصلح غاية في الأفعال وعلة لها فقد ظهر موضوع الغائية والعلية كموضوع أشمل وأعم حتى استقل بذاته وأصبح أيضاً موضوعاً للجدل بين النفي والاثبات . كما أنه ارتبط بموضوع التكليف لأن التكليف أيضاً تحقيق لغاية ،

= الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها » (٢٧ : ٣٤) ؛ وقد يأتي الفساد من القوم مثل اسرائيل « لتفسدن في الأرض مرتين » (١٧ : ٤) ، أو الرهط « وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون » (٢٧ : ٤٨) ؛ أو القوم « أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض » (٧ : ١٢٧) أو الناس « وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا انما نحن مصلحون » (٢ : ١١) ؛ « ولا تفسد ما في الأرض بعد اصلاحها » (٧ : ٥٦ ؛ ٧ : ٨٥) ؛ « فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الأرض » (٤٧ : ٢٢) ؛ « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض » (٢ : ٢٧ ؛ ١٣ : ٢٥) ؛ زدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يفسدون » (١٦ : ٨٨) ؛ « الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » (٢٦ : ١٥٢) ؛ وقد يأتي الفساد من الانسان وحده «وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها» (٢ : ٢٠٥) ؛ « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » (٢ : ٣٠)؛ وحتى ذلك الفساد الفردي طارىء ونتيجة للتولي عن الحق وعدم أعمال العقل ولا يمنع من الخلق والتكليف . أما لفظ الفساد كاسم فقد ورد ٣٢ مرة ، منها ١١ مرة اسم مجرد الفساد ، ٢١ مرة اسم شخص ، مفرداً مرة واحدة « المفسد » ، وجمعاً ٢٠ مرة « المفسدون » . مما يدل على أن الفساد فعل بشر وليس شيئاً مجرداً، وأنه فعل جماعة وليس فعل فرد . يظهر الفساد في الأرض ١٦ مرة ، فقتل النفس فساد في الأرض « من قتل نفساً بغير ذنب أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً » (٥ : ٣٢) ؛ وعدم الفعل والاحجام عنه فساد في الأرض « ألا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير» (٨ : ٧٣) ؛ وكذلك الامتناع عن النهي وعن المنكر » فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض (٨ : ٧٣) ؛ والاستعلاء « نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً » (٢٨ : ٨٣) ؛ والكتل المتصارعة « ان يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض » (١٨ : ٩٤) ؛ كما يظهر الفساد في البر والبحر وفي البلاد « ظهر الفساد في البر والبحر مما كسبت أيدي الناس » (٣٠ : ٤١) ؛ « الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد » (٨٩ : ١٢) والامتناع عن الفساد أمر الهي «لا تبغي الفساد في الأرض» (٢٨ :٧٧)؛ ولا تعيثوا في الأرض مفسدين» (٢ : ٦٠ ؛ ٧ : ٧٤ ؛ ١١ : ٨٥ ؛ ٢٦ : ١٨٣ ؛ ٢٩ : ٣٦) ؛ « ولا تتبع سبيل المفسدين » (٧ : ١٤٢) والله لا يحب الفساد فكيف يكون مصدراً له أو آمراً به أو مسؤولاً عنه « والله لا يحب الفساد » (٢ : ٢٠٥)؛ولا يحب المفسدين أي الفساد المتحقق في الأعمال من الأفراد والأقوام « والله لا يحب المفسدين (٥ : ٦٤) ؛ « ان الله لا يحب المفسدين » (٢٨ : ٧٧) ؛ =

غـاية الانسـان ورسالتـه في التاريـخ[٢٤٢] .وقد ظهـر الموضـوع بحـدة في العقـائـد المتأخرة نفياً للغائية تنزيهاً لله عن الغرض ومستغنياً عن كل ما سواه وافتقـار كل مـا عداه اليه[٢٤٣] . فهل يمكن نفي الغائية ؟

يقـوم نفي الغائيـة على نفي الغـائية والغـرض عن الله . فإذا كـان من معاني الواجب ما يلحق بتاركه الضرر وبفاعله النفـع فإن ذلـك يستحيل عـلى الله لانتفاء الأغراض المقصودة وإلا كان ناقصاً مستكملاً بـالغايـة ومن ثم لا يوجب شيء عـلى

= « ان الله لا يصلح عمـل المفسدين » (١٠ : ٨١) ؛ وتـظهر عـاقبة الفسـاد وفي حيـاة الانسـان والجماعات في الـدنيا كنتـائج الأفعـال وطبقاً لقـانون الاستحقـاق كجزاء . « وانـظروا كيف كان عاقبة المفسدين » (٧ : ٨٦) ؛ « فانظر كيف كان عاقبة المفسـدين » (٧ : ١٠٣ ؛ ٢٧ : ١٤) والانـسـان قـادر عـلى الـتـمييز بـين الاصـلاح والـفسـاد والاختـيـار بيـنهـما فـهـو عـاقـل وحـر . الله يـعلم الـفساد ولـكنـه لا يـفعـله «والله يـعلم المـفسـد مـن المـصلح» (٢ : ٢٢٠) ؛ والفسـاد من أيدي النـاس ولكنهم لا يتحملون المسؤولية « ألا أنهم هم المفسـدون ولكن لا يشعـرون » (٢ : ١٢) ؛ ومظاهـر الفساد المعنـوي والمادي في عـديد من الآيـات مثـل « ليفسـد فيهـا ويهلك الحرث والنسـل » (٢ : ٢٠٥) ؛ « من قتـل نفساً بغـير نفس » (٥ : ٣٢) ؛ « ألا تفعلوه تكن فتنة في الأرض » (٨ : ٧٣) ؛ « اني أخاف أن يبدل دينكم » (٤٠ : ٢٦) ؛ « الـذين طغـوا في البـلاد » (٨٩ : ١٢) ؛ « لا يـريـدون علواً في الأرض ولا فسـاداً » (٢٨ : ٨٣ ؛ « ولا تبخسوا الناس أشيـاءهم » (١١ : ٨٥ ، ٢٦ : ١٨٣) ؛ « يذبـح ابناءهم ويستحي نساءهم » (٢٨ : ٤) .

(٢٤٢) وتتميمـاً لمباحث الحسن والقبح نذكر أن أفعالـه تعالى لا تعلل بـالأغراض ، التحقيق ص ١٤٨ ؛ لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء ، المواقف ٣٣١ ؛ امتناع الغرض في أفعاله ووجوب رعاية الصلاح ،حاشية الكلنبوي ص ١٨٥ ؛ وبالمعنى الثالث يمتنع وجوب الصـلاح في الفعل لأنـه يلزم من نفيـه عدم العبث في حق الله أو الثـواب على ايـلام الحيوان والأصلح ، الغـايـة ص ٢٢٩ ؛ وجوب التمكين مما كلف به العبد. وماذا يعني تكليف أبا جهل بالايمان ؟

(٢٤٣) استغناؤه عن كل ما سواه يؤخـذ منه تنزهه عن الأغـراض في أفعالـه وأحكامـه والالزام الى مـا يحصل غرضه ،السنوسية ص ٦ وقد قيل شعراً .

كـذا مـوجـب لـه تـنـزهـا عـن الـنـقـائص كـما تـنـزهـا
عـن فـعـل أو حـكـم مـن الأغـراض الى انـصـاف الـذات بـالاعـراض،

الوسيلة ص ٥١ ، القول ص ٥٢

الله[٢٤٤] . ولما كان غرض الفعل خارجاً عنه يحصل به وبتوسطه فإن الله يفعل ابتداء دون حاجة الى توسط أو تحقيق غاية خارجة عنه وإلا لتسلسلت الأفعال والغايات الى ما لا نهاية[٢٤٥].

(٢٤٤) هذا هو موقف الأشاعرة بوجه عام . والحجة الأولى أن الله لا غرض لفعله ، راعى الحكمة فيما خلق وأمر تفضلاً ورحمة لا وجوباً ولا حاكم سواه ، العضدية حـ ٢ ص ١٨١ ـ ٢١٧ ، وأن التكليف اما لا لغرض وهو عبث وأنه مجبر قبيح واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه أو الى العبد اما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعاً . . . وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب ، المواقف ص ٣٢٩ ؛ عند أهل الاثبات (الأشاعرة) الله يقدر على كل شيء دون أن يكون لقدرته غاية ولا نهاية ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٣ ـ ٢٢٧ ؛ في أن أفعال الله ليست معللة بالأغراض ، المواقف ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ ؛ الطوالع ص ١٨٩ ـ ١٩٨ ؛ لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة ، الملل حـ ص ١٤١ ـ ١٥٠ ؛ المشهور أن أفعاله ليست معللة بالأغراض ، الدر ص ١٤٨ ـ ١٥٠ ؛ في ابطال الغرض والعلة في أفعال الله ، النهاية ص ٣٩٧ ـ ٤١٦ ؛ المعتزلة قالوا بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما في تركه من الاخلال بالحكمة . جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الأصلح عليه . ونحن (الأشاعرة) لا نقول بالأصل ولا بالفرع ، فهو المتصرف المطلق في ملكه ولا نسلم أن شيئاً من أفعاله يجب عليه عيباً يخل تركه بحكمة التحقيق ص ٢٤٦ ؛ لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال ، المواقف ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ ؛ الدواعي المزعجات والخواطر والأغراض انما تكون وتجوز على ذي الحاجة الذي يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار وذلك يجوز على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور ؛ لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة ، التمهيد ص ٥٠ ـ ٥٢ ؛ مذهب أهل الحق أن الباري خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الابداع اليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وخير لم يكن لغرض قاده اليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه . بل الخلق وان لا خلق له جائزان وهما بالنسبة اليه سيان . ووافقهم على ذلك طوائف من الالهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين ، الغاية ص٢٢٤ ؛ ذهبت الأشاعرة الى أن أفعاله لا تعلل بالأغراض للحجة نفسها ، التحقيق ص ١٤٩ ؛ المحصل ص ١٤٩ ؛ الغاية ص ٢٤٠ ؛ النهاية ص ٣٩٩ ـ ٤٣ ؛ المسائل الخمسون ص ٣٧٧ ؛ الطوالع ص ١٩٦ ـ ١٩٧ ؛ حاشية الخلخالي ص ١٩٠ ؛ الدر ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

(٢٤٥) هذه هي الحجة الثانية عند الأشاعرة . ان غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسط إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء فلا يكون شيء من الكائنات إلا فعلاً له لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضنا لذلك الفعل، وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض، وأيضاً =

والحقيقة أن نفي الغاية يقوم على خلط بين مستوى الله ومستوى الانسان . فاذا كانت أفعال الله لا نهاية لها ولا غاية فإن أفعال الانسان لها غاية ونهاية . الغاية في الفعل الانساني وفي رسالته في التاريخ وليست في ذات الله .لا يعني اثبات الغاية أو الغرض إذن أي تجويز لنقص على ذات الله فان المشار اليه هو الانسان وليس الله . الله ينفع الانسان وليس الانسان هو الذي ينفع الله أو الله هو الذي ينفع ذاته . ليست الدوافع والأغراض مزعجات ولا تدل على النقص وإلا كان ذلك انكاراً للعالم الانساني . فالانسان مجموعة من البواعث والدوافع والغايات والمقاصد . لا يعني نقصان الغرض أي جهل أو فوات فرصة أو فشل على الله فالموضوع كله أفعال الله بالنسبة الى الانسان وليست أفعال الله في ذاته .ان للشرائع غرضاً . فقد أتت لمصالح العباد وإلا كانت أفعال الله عبثاً بلا قصد . ولما كان الوحي ممكن الوقوع وكانت الرسالة ممكنة التحقيق تكون أفعال الله كلها حكمة وقصداً . ان الغائية هي محور التفكير الأصولي والاعتزالي في اقامة الشرع على أساس المصلحة ، انكار العلية إذن انكار لأساس الشرع والباعث على وجود الوحي .انكار التعليل انكار لأساس الشرع(٢٤٦) .ان تنزيه الله عن الأغراض ليس تنزيهاً بل تجويزاً للعبث والتناقض والظلم والجور . ولما كانت الغائية هي الحياة فان نفيها يكون موتاً للاله وتناقضاً مع صفات العلم والقدرة والحياة . وإلا فلماذا يسمع ويتكلم ويبصر ويريد ؟ وكيف تبطل العلة الغائية وهي أسمى العلل ، أسمى من العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية ؟ بل انها هي العلة الفاعلة الحقة . فالغاية هي الباعث والدافع على الحركة . هي المستقبل والهدف والمصير .

= فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض ، المواقف ص ٣٣٢ ؛ المسائل الخمسون ص ٣٧٧ ؛ تحصيل الأغراض ابتداء في مقدر الله فجعلها غايات ينافي الغرض ، الطوالع ص ١٩٦ .

(٢٤٦) توجد هذه العلية طبقاً لمبحث الألفاظ عند الأصوليين في الآيات التي بها لام المآل والمصير والأمر والعاقبة تدل « لتجزي » ، « ليجزي » ، « ليكون » ، لتكونوا » ، الغاية ص ٢٤١ -٢٤٢ ؛وقد درس علماء أصول الفقه حروف التعليل كلها مثل اللام ، حتى ، كي ، أن ، وهو أساس مبحث القياس كله .

وما الفائدة من اثبات غاية لا نعلمها ؟ ان هذا اثبات للجهل الانساني ونفي للعقل أحد مكتسبات العدل . ان وظيفة الغايات معرفتها أولاً من أجل تحقيقها ثانياً ، المعرفة بالعقل والتحقيق بالحرية . وإذا كان علم أصول الدين معرفة فإن علم أصول الفقه تحقيق ، فغاية النظر العمل(٢٤٧) . وإذا كان الغرض هو العلة الباعثة للفاعل على الفعل فكيف يمكن نفيه ؟ وكيف يكون الله منزهاً عن العبث وأفعاله ليس لها أغراض ومقاصد ؟ لا يكفي تنزيه القدرة المشخصة عن العبث لضمان موضوعية القيمة والصفات الذاتية للأفعال(٢٤٨) . ولا يمكن اثبات الحكمة دون الغائية وإلا فماذا تعني الحكمة ؟ ان كان الغرض من انكار الغائية هو تنزيه الله فان تنزيه المؤله عن الغرض والغاية يبطل الحكمة وينال من التنزيه الكامل . ان انكار الغائية يؤدي الى الفصل التام بين المؤلّه والعالم ، ويجعل المؤله فعالاً لما يريد دون علة أو غاية أو باعث أو دافع ، وهو ما يعادل الحرية المطلقة بلا باعث أو سبب ، حرية العبث .

ان تنزيه الذات المشخص عن الشر لا يعني وقوع الشر في العالم ولا يجيب عن مصدر علته بل لا يفعل أكثر من نسبة الشر الى النفس والخير الى الذات المشخص تضحية أو مسكنة أو نفاقاً أو غروراً . والغاية ليست نقصاً يلصق بالانسان وشراً ينزه الله منه .

وكما أن الغاية في أفعال الله وفي أفعال الانسان فانها تكون أيضاً في الطبيعة وفي التاريخ . فالطبيعة تسير نحو غاية والتاريخ أيضاً يسير نحو غاية . لا تعني الغائية في الطبيعة حاجة طرف وكرم طرف آخر. فالطبيعة مستقلة عن أطرافها . وان تصور علاقة الطرفين المشخصين على أنها علاقة احتياج وكرم تصور قائم على استضعاف أو استذلال أو سؤال أو تملق . الحكمة في الطبيعة وليست في علم

(٢٤٧) يجوز أن يكون في كل فعل أو ترك حكم ومصالح لا تهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير ، وكل هذا فعله باختياره فوجوب الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار ، التحقيق ص ١٤٦ ؛ حاشية الخلخالي ص ١٧٨ .

(٢٤٨) التحقيق ص ١٤٩ ؛ المسائل الخمسون ص ٣٧٦

مشخص أو ارادة مشخصة(٢٤٩) . ولا تعني الغائيــة أي نقص في الـطبيعــة بـل كمالها ، فالطبيعـة متجهة نحـو غايـة هي كمالهـا . الغائيـة هي أساس الـوجود في الانسان وفي الطبيعة . واعتبار الطبيعة مجرد تعبير عن الجود والكرم من وجود مطلق مشخص هو الغاء لـوجود الـطبيعة واستقـلالها . كـما أن انكار الغـائية من الأفعـال والـطبيعة وارجـاعها الى فـاعل حكيم قضـاء على مـوضوعيـة الأشياء ووجـود العالم المستقل . ان الكون كله بـالرغم من أنـه حدث ابتـداء إلا أنه حـدوثه كـان لغايـة وهدف كما أن خلق العالم كان لغاية وغرض ليس من خارج الكون أو الخلق بل من الداخل في طبيعة الكون والخلق(١٥٠) . ليس الغرض توسطاً لوقـوع الفعل بـل هو الباعث والدافع . والله لا يحتاج الى تـوسط وإن احتاج كـان عاجـزاً . ولا تتسلسل الأغـراض الى ما لا نهايـة لأن الغايـة تنتهي بالكمـال والتحقق الى نهاية الـزمـان . فالنهاية اعلان لتحقق الغاية والكمال(٢٥٠) . لذلـك كانت الغـائية أيضـاً كامنـة في التاريخ باعتباره تطوراً للانسان والطبيعـة والكون والخلق كله . الغـائية في التـاريخ كما أنها في الوحي ، وتطور التاريخ نحو غـاية ممـاثل لتـطور الوحي حيث تـظهر في النهاية نتائج الأفعال وآثارهـا . وإذا كانت الغـاية قيمـة فالله هـو هذه القيمـة ليس بشخصه بل بعلمه ومقصده ووحيـه . الغائيـة في التاريـخ هي العنايـة الالهية عـلى مستوى حركة التاريـخ ومساره . ولا تتحقق هـذه الغائيـة بقدرة مشخصـة أو ارادة خارجية كما لا تتحقق تحققاً آليـاً خارج قـوانين التـاريخ بـل تتحقق بفعل الانسـان وطبقاً لقوانين التاريخ . وإذا لم تتحقق الغائية يكون الانسان قد تخلى عن رسالته في الحياة ، ويكون هو المسؤول عن عدم تحققها ولا تقـع المسؤولية على غيـاب الغائيـة وعـدمها . ومـع ذلك لـو تخلى الانسـان عنها انـدثر في التـاريخ وانهارت الأمم وأتى انسان آخر ونهضت أمم أخرى لأداء الرسالة ولتحقيق الغائية حفـاظاً عـلى مصالـح الناس والحياة الانسانية وابقاء على الوجود ذاته .

(٢٤٩) عند أهل الحق (الأشاعرة) ان الحكيم من كانت أفعاله محكمة متقنة وانما تكون محكمة إذا وقعت عـلى حسب علمه وإذا حصلت حسب علمـه لم تكن خبراً ، ولا وقعت بـالاتفـاق ، النهـايـة ص ٤٠١ ـ ٤٠٢ ؛ الغاية ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥ .

(٢٥٠) انظر الفصل العاشر عن المعاد .

ولما كانت الغائية هي أحد مظاهر العلية بـدليل العلة الغـائية فـلا يمكن نفي العليـة أيضاً . إذ لا تعني العلة جـواز الضرر والنفـع في ذات الله فـالحـديث كلـه انساني خالص على مستوى الانسان كما أن ارجاع العلـة الغائيـة الى حكمة الـذات المشخص هروب من المشكلة ، ومحاولة لمسك الوحي من الطرفـين ، اثبات الغـائية واثبـات الذات المشخص في آن واحـد . ورفض الطرفـين أو اثباتهـما معـاً تحصيـل حاصل[١٥١] . أما الخوف على قدم العالم أو حدوث الله فتلك مسـائل ميتـافيزيقيـة خـالصة وليس مكـانها العلة والغـايـة بـل دليـل الحـدوث[٢٥٢] .وأفعـال الله معللة بـأغراض وإلا كـانت عبثاً . ولا تعـارض بين الحكمـة والمصلحة فـالحكمة الضارة سفه . ليس التعليل نقصاً أو حطة أو حاجة ليتعـالى الله عن ذلك علواً كبيـراً . بل ان مبحث العلة والمعلول من المبـادىء العـامـة في نـظريـة الـوجـود في علم أصـول الدين ، وهو أساس مباحث العلة علم أصـول الفقه[٢٥٣] . ان رفض التعليـل هو هدم للقوانين الانسانية ، وترك للعالم بلا ادراك وللوقائع بلا أساس نظري . ويشار

---

(٢٥١) هذه محاولة محمد عبده في رسالة التوحيـد « فأفعـال الله صادرة عن علمـه وارادته أي عن اختيار» ، الرسالة ص ٥٣ ـ ٥٨ .

(٢٥٢) مسألة في أن القديم لم يفعل العالم لعلة . لا تجوز عليه العلل لأنها مقصودة على جر النـافع ودفـع الضار ، والعلة ان كانت قديمة أوجبت قدم العالم وان كانت محدثة توجب حدوث القـديم . ولما كانت العلل تتسلسل الى ما لا نهاية فـإن ذلك يحيـل وجود العـالم ، التمهيد ص ٥٠ ـ ٥١ ؛ ان فعل فعلاً لغرض أما أن يكـون قادراً عليـه من غير واسـطة أو لم يكن فان كـان الأول كان ذلـك التوصل عبثاً وان كان الثاني كان عجزاً ، المسائل ص ٣٧٧ ؛ في ابطال الغرض والعلة في أفعـال الله . مذهب أهل الحق ان الله خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاصلة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة لـه أو غير نـافعة إذ ليس يقبـل النفع والضر أو قدرت تلك العلة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعـل باعث فـلا غرض لـه في أفعالـه ولا حاصل بـل علة كل شيء صنعـه ولا علة لصنعه ، النهـاية ص ٣٩٧ ؛ رفض تعليـل الأفعال ، مسألة في علة الفعـل الصادر عن الفـاعل الحكيم ، التمهيـد ص ٥١ ـ ٥٢ ؛ في أنه سبحـانه لا يجوز أن تكون أفعاله معللة بعلة أصلاً ، المسائـل ص ٣٧٧ ؛ الطوالـع ص ١٩٧ ؛ المطالـع ص ١٩٧ ؛

(٢٥٣) يتعالى ويتنزه عن الأغراض والضرر والانتفاع ، الغاية ص ٢٥٤ انظر الفصـل الثالث ، نـظرية الوجود ، ثانياً ، ميتافيزيقيا الوجود أو الأمور العامة ، الواجب ٥ ـ العلة والمعلول .

الى الفلسفة باعتبارها المسؤولة عن نفي العلية لأن واجب الوجود لا يفعل لعلة في حين أن تصور الفلسفة للعالم تصور حتمي ضروري ويقوم على اثبات العلل الأربعة وفي مقدمتها العلة الغائية . نظام العالم نظام عاقل ومعقول ولكن الخلاف مع علم أصول الدين في صدور العالم لا عن ارادة كعلة بل عن طبيعة كفيض(٢٥٤) .

٤ ـ اثبات الغائية والعلية

إذا دل الدليل على كون الله حكيماً فإن الحكمة تنفي العبث وتثبت الغائية . وليست الغائية في شخص الله ، في ذاته أو صفاته بل في أفعاله ، ليس في أصل التوحيد بل في أصل العدل(٢٥٥) ، ليس الغرض والغاية نقصاً أو عيباً أو ضرراً أو منفعة فحسب . فالغائية جوهر التاريخ والباعث على الحياة . الوحي له غاية وهو كمال الجنس البشري واعلان استقلال العقل والارادة . ليس القصد والغاية مظهراً من مظاهر النقص والحاجة أو جلب المنافع ودرء المضار ، فاشباع الحاجات ورعاية المصالح من أسس الشرع ومن أسباب الوحي(٢٥٦) . ولا تعني

---

(٢٥٤) قالت الفلاسفة واجب الوجود لا يجوز أن يفعل لعلة ، النهاية ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩ ؛ حاشية الكلنبوي ص ١٩١ ؛ حاشية الجرجاني ص ١٩١ ؛ حاشية الخلخالي ص ١٩١ .

(٢٥٥) وهذا هو موقف المعتزلة فالباري لا يخلو عن غرض وصلاح للخلق فرعاية الصلاح في فعله واجبة نفياً للعبث في الحكم عن حكمة وابطالاً للسفه في ابداعه وصنعته ، الغاية ص ٢٢٤ ـ٢٢٥ ؛ دل الدليل على كونه حكيماً في أفعاله غير عابث في ابداعه ، والعبث قبيح ، والقبح لا يصدر من الحكم المطلق ، الغاية ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢ ؛ اتفقت المعتزلة على أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لأن ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال ، الطوالع ص ١٩٧ ؛ المطالع ص ١٩٧ ؛ قالت المعتزلة الحكيم لا يفعل إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه وعبث ، والحكيم من يفعل أحد أمرين : اما أن ينتفع أو ينفع غيره . ولما تقدس الرب عن الانتفاع تعين أنه انما يفعل لينتفع غيره فلا تخلو أفعاله من صلاح ، النهاية ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨ ؛ شرح المحصل ص ١٤٩ ؛ الفصل حـ ٣ ص٨٥ ؛ قالت المعتزلة قام الدليل على أن الرب حكيم والحكيم من تكون أفعاله على أحكام واتقان ، النهاية ص ٤٠٠ ـ ٤٠١ .

(٢٥٦) عبر عن ذلك محمد اقبال أفضل تعبير . فالذاتية لديه تحيا من تخليق المقاصد وتوليد الآمال « نحن أحياء بتخليق المقاصد ، ونحن منيرون من شعاع الأمل » ، ضرب الكليم ص ح ـ ط .

الغاية الملذات والنعيم والسرور دون مشقة أو تعب أو آلام . فقد يكون في ذلك نفع نتيجة لبذل الجهد . هي ابتلاء وامتحان وتحقيق لقانون الاستحقاق . وكيف تكون النعم ابتداء دون مشقة وآلام فتنتفي الحكمة من التكليف ويقضي على قانون الاستحقاق ؟ ليس المهم هو البداية أو النهاية بل المسار والتجربة والتعلم عن طريق الخطأ والصواب . ولا تعني الغاية الشكر ، فلا شكر على أداء الواجبات . والشكر الوحيد هو أداء الواجبات(٢٥٧) .

والغاية تستلزم التعليل ، والتعليل قائم في الأحكام بل هو قلب علم أصول الفقه . والتعليل هو العلة الغائية لا العلة الفاعلة أو المادية أو الصورية(٢٥٨) . وليست علة الخلق منفعة الانسان ومنع الضرر عنه فقط فتلك هي علة التشريع والباعث على الرسالة . انما علة الخلق تحقيق الرسالة ، وأداء الأمانة ، والمشاركة في معرفة الله ،وتحقيق غايته المتمثلة في مقاصد الوحي . فيتوحد قصد الوحي مع قصد

---

(٢٥٧) قالت المعتزلة الغرض منها تعويض العبد على الثواب فإن الثواب تعظيم وهوبدون استحقاق سابق قبيح ، المواقف ص ٣٣٢ ؛ أوجب القدرية عليه الفعل ليعبدوه ويشكروه وأوجبوا عليه خلق الأحياء والجمادات فيها وأوجبوا عليه أن يكون أول من خلقه حياً يصح منه الاعتبار كما ذهبت اليه الكرامية . وإذا جاز كون الخلق مواتاً وأمواتاً بين النفختين في الصور جاز كونهم كذلك في ابتداء الخلق على الدوام . وعند أكثر القدرية كان واجباً عليه خلق الأحياء والجمادات والمؤمنين والكفرة . وأوجب بعض الكرامية أن يكون أول خلقه الله حيا . وقلنا إذا جاز أن يكون الخلق كله أمواتاً بين النفختين في الصور جاز أن يكونوا كذلك في ابتداء الخلق على الدوام ، الأصول ص ١٥٠ - ١٥١ ؛ كما تكون الغاية عند المعتزلة الشكر . والذي يوضح ذلك أن طاعات المكلفين تجب عند المعتزلة شكر الله على ما أولاه من آلائه . فإذا كانت الطاعات واجبة عوضاً عن النعم فيستحيل أن يستحق مؤدي الواجبات ثواباً . ولو جاز أن يستحق العبد على آداء الواجب عوضاً لجاز أن يستحق الرب على الثواب شكراً وان كان مستحقاً ، لمع الأدلة ص ١٠ .

(٢٥٨) قالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ، حاشية الكلنبوي ص ٢٠٥ ؛ الغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار . وإذا لم يكونا سبباً للاقدام كانا فائدة وغاية . فالغاية أعم من العلة الغائية ، حاشية الكلنبوي ص ٢٠٤ ؛ الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل . فهو المحرك الأول للفعل وبه يصير الفعل فاعلاً . ولذلك فإن العلة الغائية علة فاعلية كفاعلية الفاعل ، شرح الدواني ص ٢٠٤ - ٢٠٩ .

الانسان . فإذا كان الوحي قصداً من الله الى الانسان كغائية فإن الانسان بتحقيق هذا القصد يكمل الغائية ويحققها(٢٥٩) . وسواء كان التعليل مجازاً أم حقيقة فهو قائم في الذهن الانساني . والفكر الديني كله مجاز يقوم على قياس الغائب على الشاهد . الواجبات العقلية اذن أمور ذهنية وليست في الخارج ، أبنية عقلية تعبر عن مقدار عواطف التنزيه . ليس هناك صواب أو خطأ نظري بل مقدار شدة عواطف التأليه وتراوحها بين الانفعال وبين اتحادها مع بنية العقل ذاته . الخلاف اذن ليس لفظياً فقط بل في أبنية العقل وتعبيرها عن درجة التعظيم والاجلال(٢٦٠) . الغائية والعلية موجودان في أصل الوحي . فالحكمة هي الكتاب والملك والموعظة الحسنة وفعل الخطاب . حكمة في النظر والعمل ، في الوحي والدولة والنصيحة والقول . وصفة الحكيم ليست للذات وحدها مقرونة بالعزيز

(٢٥٩) اختلفت المعتزلة في فعل خلق الله الخلق لعلة أم لا وهي على أربعة فرق أ ـ أبو الهذيل ، خلق الله الخلق لعلة ، والعلة هي الخلق ، والخلق هو الارادة والقول . وانما خلق الخلق لنفعهم ولا ذلك كان لا وجه لخلقهم لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً ولا ينتفع به غيره ولا يضربه غيره فهو عابث ب ـ النظام ، خلق الله الخلق لعلة تكون وهي المنفعة . والعلة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم ، ولم يثبت علة معه لها كان مخلوقاً كما قال أبو الهذيل حـ ـ معمر ، خلق الله الخلق لعلة ، والعلة لعلة ، وليس للعلل غاية ولا كل د ـ عباد ، خلق الله الخلق لا لعلة ، مقالات حـ ١ ص ١٩٢ .

(٢٦٠) يرى الأشاعرة أن لام المآل وصيرورة الأمر والعاقبة غير لام التعليل . وأنكر البصريون لام العاقبة . وقال الزمخشري انها لام العلة . ولكن التعليل مجاز لا حقيقة ، وذهب أكثر الماتريدية الى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض . ذهب التفتازاني الى تعليل بعض أفعاله ، حاشية الكلنبوي ص ٢٠٨ ؛ الغرض والعلة والغاية بحسب الوجود الزمني وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي ، حاشية الكلنبوي ص ٢٠٤ ! ولكن تحرير محل النزاع لا يدل على أن الخلاف بين الفريقين حقيقي بل بالعكس فإن مبنى كلام المعتزلة على أن الأفعال في ذاتها بقطع النظر عن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم ثبوت المصالح في بعضها دون بعض وهذا لا يتنافى مع ما يقوله الأشاعرة والماتريدية من أن جميع أفعاله تشتمل على الحكم والمصالح فلا يفعل إلا ما علم فيه المصلحة والحكمة وأن خفي ذلك علينا . وعند الأشاعرة والماتريدية أفعاله لا يمكن أن يكون بعضها مصلحة دون بعض . الفرق بينهما أنهم راعوا الأدب وقالوا واجب له لا واجب عليه . أما المعتزلة فالأفعال ذاتها في علمه مصلحة وقالوا واجب له وعليه ، القول ص ٥٤ ـ ٥٥ .

والعليم والخبير والعلي والحميد بل صفة للوحي وللكتاب والقرآن والأمر أي صفة الشرع كغائية في الانسان والطبيعة والتاريخ(٢٦١).

ثامناً : اللطف والالطاف

اللطف في مقابل الأصلح . ان لم تتم أفعال الله طبقاً للصلاح والأصلح فانها تتم طبقاً للطف والالطاف . واللطف أكثر قبولاً من الأصلح لأنه لا يتضمن صفة الاجبار كالأصلح بل يوحي باللطف والتفضل والكرم والجود(٢٦٢) . وقد يدخل

---

(٢٦١) ذكر لفظ حكمة في القرآن ٢٠ مرة كاسم فعل ، ولفظ حكيم ٨٧ مرة كصفة ، ولفظ أحكم مرتين كأفعل تفضيل . ولكن الأهم من ذلك هو لفظ عبث الذي ذكر مرتين « أتبنون بكل ريع آية تعبثون » (٢٦ : ١٢٨) ؛ « أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً وأنكم الينا لا ترجعون » (٢٣ : ١١٥) . وهناك عديد من الأحاديث تدل على الغائية مثل ذلك الحديث الذي يذكره الصوفية ويعتمدون عليه « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلق الخلق فبه عرفوني » .

وقد قرنت الحكمة بالكتاب عشر مرات مثله « ويعلمه الكتاب والحكمة » (٣ : ٤٨) ، وبالملل مرة واحدة « وأتاه الله الملك والحكمة » (٢ : ٢٥١) ؛ ومع الموعظة الحسنة مرة واحدة « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (١٦ : ١٢٥) ؛ ومع القول مرة واحدة « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » (٣٨ : ٢٠) ؛ وذكرت الحكمة بمفردها ٧ مرات مثل « يؤتي الحكمة من يشاء » (٢ : ٢٦٩) ؛ وقد قرنت صفة حكيم بصفة عزيز ٤٧ مرة مثل « والله عزيز حكيم » (٢ : ٢٤٠) ؛ وبصفة عليم ٣٨ مرة مثل « والله عليم حكيم » (٤ : ٢٦) ؛ وبصفة خبير ٤ مرات « وهو الحكيم الخبير » (٦ : ٧٣) ؛ وبصفة عليّ مرتين « انه علي حكيم » (٤٢ : ٥١) ؛ « وانه في أم الكتاب لدينا لعليّ حكيم» (٤٣ : ٤) ؛ وبصفة حميد مرة «تنزيل من حكيم حميد» (٤١ : ٤٢) ؛ وبتواب مرة «إن الله تواب حكيم» (٢٤ : ١٠) ؛ وبواسع مرة. وترد الصفة أيضاً للكتاب والقرآن والذكر والأمر «ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم» (٣: ٥٨) ؛ «الر، تلك آيات الكتاب الحكيم» (١٠ : ١) ؛ «الم ، تلك آيات الكتاب الحكيم» (٣١ : ٢) ؛ «يس ، والقرآن الحكيم» (٣٦ : ٢) ؛ «فيها يفرق كل أمر حكيم» (٤٤ : ٤) ؛

(٢٦٢) هي نظرية المعتزلة أساساً في مقابل القائلين بالأصلح . ويتفق عليها الأشاعرة مع المعتزلة لأنها أقرب الى الكسب منها الى حرية الاختيار . وهي من المرات النادرة التي يتم رفض موقف المعتزلة أولاً مع أن الرفض ينسحب على الأشاعرة كذلك . وقد كانت المرة الأولى اثبات المعتزلة أن العدم شيء. انظر، الباب الرابع ، نظرية الوجود ، ثانياً ، ميتافيزيقا الوجود أو « الأمور العامة » (الواجب) أ ـ الوجود والعدم حـ ـ هل المعدوم شيء ؟

اللطف في مسألة الأصلح للتخفيف عن الآلام . فاللطف هو الأساس والأصلح والآلام فروع مبنية عليه . وقد يدخل اللطف أيضاً في موضوع حرية الأفعال في أفعال الشعور الداخلية مثل التوفيق والهداية والسداد والعصمة ومن ثم فهو عود الى الشق الأول من العدل ألا وهو خلق الأفعال وكأن الحسن والقبح العقليين يميلان من جديد الى الحرية وأنه من مقتضيات العقل أن يكون الانسان حراً . اللطف أو المصلحة لحظة اختيار الانسان الواجب أو تجنب التخلي عن الواجب. فاللطف لا يبعد عن التوفيق والسداد وبالتالي يدخل في حرية أفعال الشعور الداخلية . ويدخل في باب التكليف في مسألة الجبر والاختيار لافساح المجال في الارادة الانسانية لاظهار عوامل مقوية لها . وبالتالي تثبت الحرية مرتين ، مرة منبثقة عن التوحيد ، وذلك باستقلال الارادة الانسانية عن الارادة الالهية ، ومرة أخرى باكتشاف العقل وأن حرية الانسان حُسن عقلي وبالتالي فهي واجب عقلي كذلك . قد يقترب اللطف من الجبر إذا كان تدخلاً ابتداء وقد يقرب من الكسب إن كان ما يقرب الانسان على الطاعة وما يبعده عن المعصية وقد يكون اكثر اتفاقاً مع الحرية لأنه ليس تدخلاً حتمياً في ارادة الانسان مثل فعل الأصلح بل مجرد جواز أو إمكان يدل على الفعل الحر . وفي كل الأصول يكون ~~اللطف~~ أحد مسائل العدل الذي يجمع بين شقيه الرئيسين ، الحرية والعقل . وقد يكون اللطف أيضاً أحد الأدلة على اثبات النبوة ، أي يكون داخلاً في السمعيات ، فقد آلت العقليات على الانتهاء وشارفت السمعيات على الظهور ، النبوة لطف إذا كان العقل أساس النقل وبالتالي تصبح جزءاً من المعارف العقلية المستقلة عن النبوات(٢٦٣) . والحقيقة أن اللطف

---

(٢٦٣) اللطف اسم للقدرة كما قالت المجبرة ، اللطف ص ٣ ، ص ٨ ، ص ١٠ ، ص ١٢ - ١٣ ؛ وقد يكون مع الأصلح . وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح في باب اللطف فإنه يعود الى علة المذهب دون المذهب نفسه لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح ، وكذلك يوجبون التكليف نفسه والخلق نفسه . وعندنا علة وجوبه أنه ألطف فيما كلفه العبد فلذلك نقصر الايجاب عليه دون التكليف نفسه وما شاكله أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في أن ما نقول أنه كالسبب في وجوب اللطف هل هو سبب أم لا ؟ فعندهم ليس بسبب وعندنا هو سبب للوجوب كالتكليف وغيره . أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في حصر الوجود ، اللطف ص ٧ .

لا يدخل في مسألة معينة بل هو تصور عام للحياة الانسانية المغلفة بالـوجود المـطلق القـادر العـالم الحي . هو تعبـير عن العنايـة التي تفرضهـا الحياة الكـاملة في الحياة الانسـانية . هـو تأييـد للعقل بـالنبوة ، وتـأييد للحـرية بـالعون ، وتهيئـة الأصلح واستبعاد الفساد . هو تأييد للعمل بتهيأة النظر واحضار البواعث والانسان من قبل على ثقة ويقين من أنه يعيش في أفضل العوالم الممكنة .

١ ـ هل هناك لطف؟

أ ـ تعـريفه وأنـواعه ومصـدره ومحله . اللطف ومقابله المصلحـة هـو لحـظة اختيار الانسان الواجب أو تجنب التخلي عن الواجب . فاللطف لا يعبر عن التوفيق والسداد بقدر ما يعبر عن ازالة الموانع . فهو تأييد سلبي ، أو تـوفيق بنفي الضد ، قضاء على الموانع بـالتمكين . ونقيضـه المفسدة أي وقـوع الضرر بـالانسان . وقـد يصل حد الضرر الى اطلاق اللطف واضافته الى الكفر فيسمى ما يقـع الكفر عنـده لطفاً حين توقع مصيبة أعظم ثم تجنبها حتى ولو كانت مصيبة الكفر وهنـاك مصائب أعظم منه . وقد يكون اللطف أقرب الى الاستطاعة التي يخلقها الله وقت الفعل في نظرية الكسب(٢٦٤) .

---

(٢٦٤) اللطف والمصلحة واحد ، وهو ما يختار المرء عنده واجباً أو يجتنب قبيحاً لولاه لما اختار ولما اجتنب أو يكون أقرب الى أداء الواجب واجتناب القبيح اما من فعلنا أو من الله . وعكسها المفسدة وهو ما يختـار المرء عنـده قبيحاً أو يجتنب واجبـاً ويمتنع من الله ، الشـرح ص ٧٧٩ ؛ ما يـدعو الى فعـل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده أو يكون أولى أن يقع عنده ما يـدعو الى الفعـل لكن طريقـة الدواعي تختلف ، اللطف ص ٩ ، ص ١١ ؛ اللطف عند المعتـزلة هـو الفعل الـذي علم الرب أن العبد يطيعه عنده . وقد يطلق مضافاً الى الكفر ، الارشاد ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ ؛ ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي الى الالجاء وهو من أفعال الله وهو عنـدهم واجب بعد ثبوت التكليف ، الشرح ص ١٤٨ ؛ هو كل ما يختار المرء الواجب ويتجنب القبيح أو يكون عنده أقرب اما الى الاختيار أو الى ترك القبيح ، الشـرح ص ٥١٩ ؛ لا يجوز اللطف في المبـاح ، اللطف ص ٩ ـ ١٠ ؛ وعند أهل الحق اللطف خلق قـدرة على الـطاعة وذلـك مقدور لله أبـداً ، الارشـاد ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ وقد يكـون اللطف صـلاحـاً ومصلحـة واستصـلاحـا واصلاحا ولكن الصـلاح في الـدنيـا واللطف في الـدين ، اللطف ص ٢٠ ـ ٢٥ ، ووصف اللطف القبيـح أنـه ـ

واللطف نوعان . لطف مقرّب ان كان مقرباً من الفعل أو ممكناً منه ، ولطف محصل إن كان آتياً للمأمور به ، الأول يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية دون حد الالجاء والاضطرار حرصاً على الحرية أو على الكسب والثاني مثل الآجال والأرزاق والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الأدلة أي ما تتوقف عليه الطاعة . الأول سلبي للتمكين والثاني ايجابي للفعل . الأول لازالة الموانع والعقبات والثاني لتهيء الآلات والأسباب . والأول نوعان : ما يكون من فعل الانسان ملازماً له وما يكون من فعل الله ، الأول سواء كان عقلياً أم شرعياً لدفع الضرر والثاني لازاحة العلل وتهيئة سبيل التكليف . فاللطف سابق على التكليف أو مقارن له ولا يكون متأخراً عنه وإلا فما الفائدة منه ؟ فاللطف هنا مثل الاستطاعة إما قبل الفعل أو مع الفعل. وإذا كانت الاستطاعة أيضاً بعد الفعل في التوليد إلا أن اللطف لا يكون بعد الفعل وكأن اللطف لا يكون مولداً(٢٦٥) . قد يكون اللطف مع التكليف واجب وبعد التكليف غير واجب ويكون اللطف هنا أيضاً بمعنى الاستطاعة وكأن اللطف هو شرط التكليف ابتداء وبعد ذلك يترك الانسان لاستعمال الالطاف الدائمة كالمعارف النظرية ومنها النبوة أو التأييدات العملية وازالة الموانع والعقبات أمام الأفعال . وفي هذه الحالة يكون اللطف ضرورياً واجباً وإلا لاستحال التكليف . لذلك قد لا يكون اللطف اتياناً للفعل ابتداء بل مساعدة على الفعل

= مفسدة ، اللطف ص ١١ ، ص ١٩ ؛ وأيضاً ، المحصل ص ١٤٨ ؛ الطوالع ص ١٩٦ ؛ المطالع ص ١٩٦ ؛ شرح الدواني ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٢٦٥) ان كان اللطف مقرباً من فعل الواجب وترك القبيح يسمى لطفاً مقرباً وان كان محصلاً له وهو اتيان المأمور به يسمى لطفاً محصلاً ، حاشية السيالكوتي ص ١٧٤ ؛ حاشية الكلنبوي ص ١٨٩ - ١٩٠ ؛ وينقسم الى ما يكون من حظنا فيلزمنا فعله سواء كان عقلياً أو شرعياً لأنه يجري مجرى دفع الضرر والى ما يكون من فعل القديم ولا بد من أن يفعله الله ليكون مزيحاً لعلة المكلف ولكن لا ينتقص غرضه بمقدمات التكليف ، الشرح ص ٧٧٥ - ٧٨٠ ؛ اللطف اما أن يكون متقدماً للتكليف أو مقارناً له أو متأخراً عنه ولا رابع فإن كان متقدماً فلا شك في أنه لا يجب لأنه لا يجب الا لتضمنه ازاحة علة المكلف ولا تكليف ، وهو كالتمكين والتمكين قبل التكليف لا يجب . وان كان مقارناً فانه لا يجب لأن أصل التكليف الله متفضل به ابتداء ، الشرح ص ٥٢٠ - ٥٢١ ؛ لم يبق إلا أنه متأخر عنه عون وسداد وتوفيق ، اللطف ص ٧ .

بعد أن يحدث حتى لا يقضي على حرية الاختيار . فإذا لم يحدث لطف ابتداء فماذا يكون حال التكليف ؟ هل يستحق الثواب والعقاب ؟ قد يكون اللطف إذن تفضلاً بعد التكليف لأن التكليف يقوم على القدرات الذاتية وشرط الفعل ، العقل والقدرة على الاختيار الحر . اللطف اذن هبة وليس حقاً ومن ثم فهو ليس شرطاً للتكليف بل قد يقع التكليف بدونه . اللطف لا يحسن ولا يقبح نظراً ولكنه يساعد عملاً فهو أقرب ال العقل العملي منه الى العقل النظري(٢٦٦) .

أما مصدر اللطف فقد يكون من فعل الله أو من غير فعل الله . قد يكون من فعلنا أو من فعل غيرنا . إن كان من فعلنا وجب فعله احترازاً من الضرر دون النوافل لأنه لا يحدث ضرر من عدم فعلها . ما يكون من فعل الله ان كان مفعولاً مع تكليف الفعل الذي هو لطف فيه فإنه لا يكون واجباً وما يفعله بعد حال تكليف الفعل الذي هو لطف فيه فإنه واجب . وما يكون لطفاً من فعل نفس المكلف فمن حقه إذا كان لطفاً في واجب أن يكون بمنزلة في الوجوب وإن كان لطفاً في النقل فهو بمنزلته . وما يكون لطفاً من فعل غير الله وغير المكلف فمن حقه أن يكون المعلوم من حاله أن يقع ويحدث على الوجه الذي هو لطف وفي الوقت . مصادر اللطف اذن ثلاثة ، الله والانسان والطبيعة . لطف الله غير واجب قبل الفعل وإلا استحالت الحرية ، وواجب بعده تأييداً له . ولطف الانسان مثل الفعل وجوباً وندباً . أما لطف الطبيعة فإنه يقع في الزمان والمكان والحال وليس على

---

(٢٦٦) في أنه يحسن تكليف ما لا لطف له ، اللطف ص ٦٤ - ٦٦ ؛ اختلف الجبائي وابنه . فعند الجبائي من يعلم الباري من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته، ولو آمن لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته، لا يحسن منه أن يكلفه إلا مع اللطف . ويسوي بينه وبين المعلوم في حال، أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه إلا مع اللطف . ويقول أنه لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستفسراً حاله غير مزيح علته . أما أبو هاشم فيرى أنه يحسن منه تعالى أن يكلفه الايمان على استواء الوجهين بلا لطف ، الملل حـ ١ ص ١٢٢ - ١٢٣ ؛ في أن اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف وان أوجبه التكليف ، اللطف ص ٧٠ - ٧١ ؛ في أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة المواقعة من المكلف ، اللطف ص ٧٢ - ٧٣ ؛ في أن المكلف لو لم يفعله اللطف الذي كان يستحقه المكلف ، اللطف ٧٥ - ٧٩ .

الانسان إلّا معرفته وتوحد فعله معه(٢٦٧) .

أما بالنسبة الى محل اللطف فقد يقع اللطف في الفعل أو في ادراك الفعل أي أن اللطف يكـون في العمل كـما يكون في النـظر . ولا يكون اللطف إلا في أفعـال التكليف أي في الواجبات . وقـد يكون اللطف في النـوافل . ولا يجـوز اللطف في المباح لأن المباح غـير مكلف . وإذا كانت أفعـال المكلفين عـلى ضربـين ، العبادات وخارج العبادات فإن الأولى لا يجوز فيهـا البدل بينـما الثانية يجوز فيها البدل . وقد تكون اقامة الحد من الامام لطفاً إما له أو لغيره ، وتضيـيع الالطاف بفقـدان الامام وابـطال الحدود في هـذا الزمـان . لذلـك قد يكـون اللطف مشـروطـاً بـوقت دون وقت ، ويقـع في زمان دون زمـان . ولا يكون اللطف فـردياً بـل عامـاً ، لا يكون خاصاً بل شاملاً . لا يوجـد لطف لشخص يكـون مفسدة لشخص آخـر ، اللطف صلاح للجميع . اللطف عام متاح للجميـع ولكنه قـد يقع لشخص دون شخص طبقـاً لشـروط الفعـل والقـدرة عليـه . يؤدي اللطف الى وقـوع المصلحـة للذات وللآخرين على السواء . ولا يكون اللطف نظراً عاماً لا نهائيـاً بل هـو خاص محـدد معين فردي متحقق في الفعل(٢٦٨) .

ب ـ هـل يمكن اثبات اللطف أو نفيـه ؟ عادة يمكن اثبـات شيء ونفيه مثـل الواجبات العقلية ومثل الصلاح والأصلح . أما اللطف فيصعب اثبـاته كـما يصعب أحيـاناً نفيـه . يمكن اثبات اللطف لأن الله لا يـدخـر وسعـاً في اللطف بـالعبـاد .

---

(٢٦٧) الشـرح ص ٥١٩ ؛ اللطف ص ٧ ـ ٨ ؛ وتكون هنـاك قسمة أخـرى أ ـ من فعـل الله ب ـ من فعل المكلف اللطف حـ ـ لا من الله ولا من المكلف (قوى الطبيعة) اللطف ص ٢٧ ـ ٣١ .

(٢٦٨) الشرح ص ٥٢١ ـ ٥٢٣ ؛ اللطف ص ٢٦ ـ ٣١ ؛ فيما يجوز دخول البـدل فيه من الألـطاف وما لا يجوز ذلك فيه ، اللطف ص ٣٢ ؛ كل فعل يقع من المكلف ويكون لطفاً في أفعاله فلا بـد أن يكون واجباً أو ندباً فأما إذا كان ما يفعله لطفاً في فعل غيره فغير ممتنع أن يكون مباحاً ، اللطف ص ٣٧ ـ ٣٩ ؛ هل اللطف في القبيح مما يدخل فيه البدل ؛ اللطف ص ٤٣ ـ ٤٥ في بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم أن يفعله ، اللطف ص ٦٧ ـ ٩٩ ؛ في أن اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف وإن أوجبه التكليف ، اللطف ص ٧٠ ـ ٧١ .

فاللطف يمكن أن يكون ابتداء وليس وسطاً أو نهاية ، فالوسط والنهاية عبث . كما أن اللطف يساعد على الترجيح دون أن يصل الى حد الالجاء . وترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف ومن ثم يكون اللطف واجباً . واللطف أقرب الى العناية الالهية والرعاية وتوالي الصلة بعد الخلق دون الاهمال . لذلك ينتهي اللطف أحياناً الى أن يصبح كل شيء تعبيراً عن الارادة الالهية الشاملة . ان اللطف أصلح للانسان . وأصلح للمكلفين الحصول على اللطف وبالتالي يثبت اللطف باثبات الأصلح . وان شعور المكلف بالتوفيق والهداية والسداد حين الطاعة وشعوره بالخذلان والضلال حين المعصية لدليل على وجود اللطف . كما يثبت اللطف بأدلة سمعية ، بآيات الفضل والآيات التي تبدأ بأداة الشرط مثل « لو » التي تعني لولا تدخل اللطف لوقعت أضرار أعظم(٢٦٩) .

---

(٢٦٩) يثبت الأشاعرة اللطف لأن اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فالداعية الواصلة الى ذلك الحدس ممكن الوجود في نفسه ، والله قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله قادراً على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الواسطة ، المحصل ص ١٤٨ ؛ المطالع ص ١٩٦ ؛ هذا التقريب يمكن أن يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثاً ، الطوالع ص ١٩٦ ؛ قال أهل الاثبات جميعاً وبشر وجعفر ان الله يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن . وهو أيضاً موقف المعتزلة إذ توجب المعتزلة اللطف والعوض والثواب والبغداديون يوجبون العقاب والأصلح في الدنيا ، المحصل ص ١٤٧ - ١٤٨ ؛ عند المعتزلة يجب على الله أن يفعل بالمكلفين الالطاف وهو الذي يذهب اليه أهل العدل حتى منعوا أن يكون خلاف هذا القول قولاً لأحد مشايخهم ، اللطف ص ٤ ويورد المعتزلة أدلة نقلية كثيرة منها « ولولا فضل الله عليكم ورحمته » . . ، « ولو نشاء لجعلنا لمن يكفر بالرحمن . . » ؛ « ولو بسط الله الرزق . . . » ؛ « سأصرف عن آياتي الذين . . . » ؛ « ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة . . . » ؛ « وقالوا لولا نزلنا اليهم الملائكة . . . ؛ « وقالوا لولا أنزل عليه . . . » ؛ « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب . . . » ؛ « ولولا فضل الله عليكم . . . » ، « ولو علم الله فيهم خيراً . . . » ؛ « ولو رضاهم . . . » ؛ اللطف ص ١١٦ - ١٥٢ ، ص ١٩٠ - ١٩٩ ؛ وعند الحسين ين محمد النجار لو لطف الله بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من الألطاف ما لو فعله بهم لآمنوا وأن الله كلف الكفار ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجز حل فيهم ولا لآفة نزلت بهم ، مقالات حـ ١ ص ٣١٦ ؛وأجمعوا على أن الرب إذا خلق عبداً وأكمل عقله فلا يتركه هملاً بل يجب عليه أن يفكره ويمكنه من نيل المراشد . فإذا كلف عبداً وجب في حكمته أن يلطف به ويفعل أقصى ممكن من معلومه مما يؤمن ويطيع المكلف عنده : الارشاد ص ٢٨٨ ؛ النهاية =

وقد يتم اثبات اللطف تفضلاً وانعاماً دون أن يكون واجباً . كما يمكن اثباته وعداً وانكاره وجوباً . وان اتيان الفعل بلا لطف أكثر ثواباً من اتيان الفعل بلطف . وفي سؤال الأخوة الثلاثة قد يسأل الصغير لماذا أعطيتني لطفاً واستحق ثواباً أقل؟ وقد يظهر ذلك في صيغة سؤال: هل لدى الله لطفاً لو أعطاه الكافر لآمن والعاصي لأطاع ؟ واثباتاً للطف النظري دون الوجوب العملي ليس في مقدور الله أن يحتفظ بلطف لو فعل لآمن الذين كفروا . بعد اثبات اللطف يكون الخلاف: هل يقدر الله على لطف زائد أم لا يقدر بعد أن أعطى كل ما لديه ؟ الأول يمنع القدرة والثاني بخل وشح . لذلك لا يجب اللطف على الله . ولو وجب لكان لا يوجد في العالم عاص لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من الالطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح . فلما كان هناك عصاة فلا وجوب في اللطف. نفي اللطف هنا يعني عدم الوجوب في حين أن النفي في الجبر والعصمة يعني عدم الوقوع. وما الحكمة في أن يعطي الله لطفاً مقرباً ثم لا يعطيه كله ويكون قادراً على الزيادة فيه ؟ وإذا كان الله لا يستطيع إلا هذا اللطف وهو أخص ما لديه فمقدوراته متناهية وارادته عاجزة ؛ وفعل اثبات العجز والكرم أفضل من اثبات القدرة والشح . وإذا كان اللطف كصفة لله غير متناهي مثل باقي الصفات لا غاية له ولا كل فلماذا البخل والشح؟ وما مقياس العطاء والامساك؟ هل التفضّل مجرد تعبير عن مشيئة مطلقة بلا مقياس ؟ هذا هو العبث والتحكم والحكم المطلق . لذلك لا يكون اللطف واجباً ولا يكون مقدوراً بل مجرد تفضل بعد سؤال العصمة والدعاء بالسداد وطلب التوفيق . واللطف استجابة لدعاء وعطاء بعد سؤال . واليد العليا

= ص ٣٧١ ؛ وكان جعفر بن حرب يقول في اللطف بمقالة وسط بين المذهبين . فالمكلف إذا كان ما يفعله من الايمان مع عدم اللطف أشق وأعظم ثواباً فاللطف غير واجب ومن لم تكن الحال هذه فاللطف واجب . وقيل انه رجع عن هذا المذهب . اللطف ص ٥ ؛ ويقول عند الله لطف لو أتى به الكافرين لآمنوا اختياراً ايماناً لا يتسحقون عليه الثواب ما يستحقون من عموم اللطف إذا آمنوا اختياراً ايماناً لا يستحقون عليه الثواب ما يستحقونه من عموم اللطف إذا آمنوا والأصلح لهم ما فعل الله بهم لأن الله لا يعرض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها وأفضل الثواب وأكثره ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ ، حـ ٢ ص ٢٢٣ ؛

خير من اليد السفلى(٢٧٠) . يمكن اثبات اللطف إذن نظراً ومنعه عملاً . فالله عنده لطف لو فعله لآمن الكافر ولكنه لا يفعل ذلك عملاً . وما الفائدة من حق نظري لا يُستعمل(٢٧١) . لذلك كان نفي اللطف المدخر أفضل من اثباته دون استعمال .

(٢٧٠) عند أهل الاثبات ما لا يقدر عليه الله لا غاية له ولا نهاية ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصلح منه وعلى ما هو دونه وليس كل من كلفه لطف له وإنما لطف للمؤمنين . ومن لطف له كان مؤمناً في حال لطف الله له لأن الله لا ينفع أحداً إلا انتفع ، باب الكلام في التعديل والتجوير . الله قادر على لطف لو فعله بالكفار لآمنوا كما أنه قادر بالمؤمنين من عباده ما لو فعله بهم لبغوا في الأرض . فالقدرة واحدة مع الفعل وإذا لم يفعل بالكفار لا يكون بخيلاً لأن فعله ليس واجباً بل تفضلاً ، وإذا لم يفعل بالكفار فإنه أراد سفههم ! اللمع ص ١١٥ ـ ١١٦ ؛ الابانة ص ٤٩ ـ ١٥٠ ؛ يقدر على ذلك لأنه لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يحتاجون اليه ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ ؛ انه يفعل ما هو لطف لا محالة وأنه لم يكن واجباً عليه أن يفعله لأن التكليف في أن يقتضيه عندهم بمنزلة الوعد في أنه يقتضي ايجاد ما وعد ، اللطف ص ٤ ـ لا منزلة يبلغها العبد في الالطاف الا وهو قادر على أعظم منها في كونها لطفاً في القدر والصفة فلو وجب عليه أن يفعل الأصلح في باب الدين لم يكن لما يجب من ذلك نهاية . لا مكلف الا والله قادر على أن يلطف له فيما كلفه فلو وجب عليه أن يلطف لم يحصل في المكلفين عاصي ، اللطف ص ٤ ؛ ما من مكلف إلا وفي مقدور الله من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح . فلما وجدنا المكلفين من اطاع وفيهم من عصى نبينا أن الألطاف غير واجبة على الله . الله قادر لذاته ، ومن حقه أن يكون قادراً على جميع المقدورات ، الشرح ص ٢٥٣ ـ ٥٢٥ .

(٢٧١) هذا هو موقف بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين الشرح ص ٥٢ ؛ ويدافع الخياط عن بشر بأنه رجع عن هذه المقالة ، اللطف ص ٤ ـ ٥ ؛ يقول بشر أن عند الله لطف لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن وليس يجب على الله فعله ذلك . ولو فعل الله ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الايمان الذى يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ ؛ هل يوصف الباري بالقدرة على لطيفة لو فعلها من علم أنه لا يؤمن لآ قال بشر : اما أن يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية وعند الله من اللطف ما هو أصلح مما فعله ولم يفعله . ولو فعله بالخلق آمنوا طوعاً لا كرهاً . وقد فعل بهم لطفا يقدرون به على ما كلفهم ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٣ ؛ وكفرت القدرية بشر لقوله بأن الله قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعاً ، الفرق ص ١٥٦ ؛ ان عند الله لطفاً لو أتى به لآمن من جميع من في الأرض ايماناً يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه وليس على الله أن يفعل ذلك لعباده الملل حـ ١ ص ٩٧ ـ ٩٨ ؛ في مقدور الله ما لو فعله بالكفار لآمنوا عنده ولكنه لا يفعل ذلك لأنه قد أزاح العلة ومكن ولذلك سموا أصحاب اللطف لاثباتهم في مقدور

فالله قد أعطى أقصى لطف لديه وليس لديه لطف منعه من الكفار حتى لا يؤمنوا وإلا لما كان في أفعاله صلاح العباد . فاللطف صلاح ، ولما كان الله يفعل الأصلح فإنه يفعل أيضاً الألطف(٢٧٢) .

وقد يُنفى اللطف بالجبر إذ أن جبر الأفعال لا يحتاج الى لطف ، فالأفعال واقعة جبراً وقسراً بلطف أو غير لطف . والعصمة مثل الجبر تمنع من الاقدام على

= الله ما تنفيه وإن كان المعتزلة يثبتون اللطف واجباً داخلاً في الوجود ، اللطف ص ٢٠٠ ؛ ومثل هذا يقوله النظام . فإن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل وأن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه إلا أن له عند الله أمثالاً ولكل مثل مثل . لا يقال : يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل . ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص ولا يجوز على الله فعل النقص ولا يقال : يقدر على ما هو أصلح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٥ .

(٢٧٢) يرفض المعتزلة موقف بشر بعدة حجج أهمها : ١ - إذا كان في مقدوره ما لو فعله بالمؤمن لكفر فيجب أن يكون في مقدوره ما لو فعله بالكافر لآمن ، فالقادر على الشيء قادر على ضده ؛ ٢ - إذا لم يكن في مقدوره الذي هو صلاح المكلف غاية فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر وإلا اقتضى ذلك تناهي مقدوره ٣ - إذا لم يوصف بالقدرة وجب اثبات العجز والتعجيز ٤ - إذا جاز أن يقدر العبد على الايمان فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختار الايمان لا محالة كما أنه يقدر على أن يلجئه ويمنعه من ذلك لأن كل ذلك وجوه وقوع الايمان فبعض ذلك كسائره ، ٥ - اختيار الكافر الايمان يكون عند الدواعي وهي معقولة فلا بد من اثباته تعالى قادراً عليها كما يقدر على الصوارف ٦ - إذا كان الصلاح لا نهاية له في باب الدنيا والظلم عند أصحاب الأصلح فلماذا ينتهي اللطف والأصلح يستمر ؟ وكل انسان يسأل الله العافية مما يدل على أن اللطف غير واجب . وكذلك تفضيل عبد على عبد وتفضيل الملائكة والنبيين على غيرهم يدل على أن اللطف غير واجب . وإذا كان الصلاح في النعم الآجلة يصح فيه التفضل فكذلك في النعم الآجلة . وإذا كان في السمع يصح اللطف ولكنه لا يفعله فإنه يكون غير واجب .. ولو كان اللطف واجباً لوجب أن يكون قبيحاً إذا اختار المكلف الكفر دون الايمان . وكثير من المكلفين يتركون العبادات نظراً للشدة والفقر فأين اللطف ؟ وإذا كذب القوم الأنبياء فأين اللطف ؟ وإن تعريف المكلف أنه من أهل الجنة يجعله يركن اليها فيموت على معصية . كما أن تعريف المكلف أنه يكفر ويموت على كفره يغريه بالمعاصي وتبطل فائدة الطاعة . وإذا كان الاعلام الى وقت معلوم مثل انظار ابليس فكيف يصح اللطف الآن ؟ اللطف ص ٢٠٠ - ٢٢٦ .

القبيح وتدفع الى الطاعة فليست في حاجة الى لطف(٢٧٣) . وقد يُنفى اللطف بحرية الأفعال . فالانسان حر في أفعاله لا يحتاج إلا عون أو تأييد سابق أو مقارن أو لاحق إلا من بنية الفعل ذاته من أحكام النظر ، وقوة الباعث ووضوح الهدف ، وشحذ الطاقة ، ومعرفة مسار الفعل وقوانين الحركة في التاريخ .فاللطف في هذه الحالة ليس قوة تأتي من الخارج بلا تمييز ولا شرط بل هو تحول قوى الفعل من كم الى كيف . فالفعل يولد طاقة جديدة أثناء تحققه زائدة على الطاقة الأولى التي كانت قبل التحقق(٢٧٤) .

---

(٢٧٣) يقع اللطف عند المجبرة إذا كان لايرجع به إلى ما لا يختار المرء عنده فعلاً أو تركاً أو يكون عنده أقرب إلى اختياره .والمجبرة أبطلوا القول بالاختيار رأساً . وإذا كنا لا نوجب اللطف إلا لأنه زيادة في تمكين الكلف أو إزاحة علته . والمجبرة يجوزون على الله تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٥١٩ ـ ٥٢٠ ؛ اللطف ص ٥ ـ ٦ ؛ ومن يقول بالعصمة مثل المجبرة فإنها منع من الاقدام على القبيح ، اللطف ص ١٧ ـ ١٨ .

(٢٧٤) وهذا هو موقف جمهور المعتزلة . فمن أصلهم يجب على الله أقصى اللطف بالمكلفين ، فليس في مقدور الله لطف لو فعله بالكفرة لآمنوا ، الارشاد ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ ؛ قالت المعتزلة حاشا ضرار بن عمر وأبا سهل لبشر بن المعتمر البغدادي النخاسي بالرقيق أن الله لا يقدر البتة على لطف يلطف به للكافر حتى يؤمن ايماناً يستحق به الجنة والله ليس في قوته أحسن مما فعل بنا وأن هذا الذي فعل هو منتهى طاقته وآخر قدرته التي لا يمكنه لاو يقدر على أكثر ، الفصل حـ ٥ ص ٣٣ ؛ عند المعتزلة ليس في مقدور الله لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده ولا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا ، مقالات ص ٢٨٨ ؛ وعند الجبائي لا لطف عند الله يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم ولو كان في معلومه شيء يؤمنون به عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً لفسادهم . غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً وليس فعل ذلك واجباً عليه ولا إذا تركه كان عاتباً في الاستدعاء لهم الى الايمان ، مقالات حـ ١ ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ ؛ لا يوصف الله بالقدرة على لطيفه لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن . ويوصف بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم لأنه لو بقاه أكثر مما يبقى لازداد الى طاعته طاعات تكون ثوابه لما اخترمه فأما ما هو استدعاء الى فعل الايمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم . يكون قادراً على منزلة يكون عبده أعظم ثواباً إذا فعلها به ثم لا يفعلها ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ ؛ وعند عباد ما وصف الباري بأنه قادر عليه ما لم يفعله وهو لا يفعله فهو جور ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٥ وقال آخرون أن ما يقدر الله عليه من اللطف له غاية وكل وجميع ، وما فعله الله لا شيء أصلح منه ،

يمثل اثبات اللطف اذن خطورة على حرية الأفعال وتهديداً لأول مكتسب للعدل. وكيف يثبت اللطف أنصار حرية الأفعال؟ الأولى باثباته أصحاب الكسب لأنه أقرب الى الاستطاعة التي يخلقها الله ساعة الفعل ولكن هذه المرة من القدرة ولازالة الموانع ، وكلاهما مساعدة من الخارج للتوفيق . والمساعدة ليست من الخارج بل من الداخل ولكن الانسان لا يعي القدرات غير المنتظرة نتيجة للاخلاص والتضحية .

اللطف اذن عكس الحرية . إذا كان الانسان قادراً ولديه استطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ففيم اللطف ؟ ألا يعتبر اللطف حينئذ تدخلاً في حرية الأفعال ؟ انه ليصعب التوفيق بين الحرية واللطف(٢٧٥) . ان انكار اللطف ليس إنكاراً للقدرة بل اثبات لحرية الاختيار . بل ان التكليف ابتداء لا يحتاج الى لطف اللهم إلا إذا اعتبرنا العقل والحرية من الالطاف مع أنهما من مكتسبات العدل الذي انبثق عن التوحيد بفعل الحرية ثم انبثق العقل عن الحرية لأنها حرية عاقلة . ألا يمكن للانسان ترك اللطف اختياراً والاعتماد على حريته وعقله ؟(٢٧٦) وكيف يمكن التوفيق بين اللطف من ناحية والحرية والعقل من ناحية أخرى ؟ وماذا لو

= والله يقدر على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله ، مقالات حـ ٢ ص ٢٢٦ ؛ وهو أيضاً موقف الكرامية . فقد قالت بالحسن والقبح مثل المعتزلة ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح والأصلح ، الملل حـ ٢ ص ٢١ ؛ ولم تثبت المشبهة رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً كما قالت المعتزلة ، الملل حـ ٢ ص ٢١ ؛ فلا يجب على الله شيء ما بالعقل لا بالصلاح ولا بالأصلح ولا اللطف . وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر ، الملل حـ ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ ؛ وقد اتهم الأشاعرة بأنهم زعموا أن الله قد كلف قوماً ولم يلطف بهم مقالات حـ ٢ ص ٢٢٦ .

(٢٧٥) لا سبيل إلى إثبات اللطف والدواعي لأن على قولهم بخلق الأفعال وإثبات القدرة الموجبة المكلف مصرف في الفعل وفي إرادة الفعل كما أن الجماد مصرف فيما يحدث فيه من الحركات والسكنات وكما أن الحي مصرف فيما يحدث فيه من حركات عروضه ومرضه وشهوته فكيف يُصبح مع هذا الاعتقاد وأن يتكلموا في اللطف ؟ اللطف ص ١٢ - ١٣ .

(٢٧٦) ترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف وهو الطاعة ، وهو قبيح محال ، حاشية الكلنبوي ص ١٨٩ - ١٩٠ .

رفض الأحرار العقلاء اللطف ، فالحرية لديهم قادرة على الفعل ، والعقل لديهم قادر على الوصول الى التكاليف ؟ وإذا كان اللطف يتدخل في الحرية الى المنتصف ففيم الحرية ؟ ولماذا لا يقطع اللطف الشوط كله ؟ وماذا عن البواعث على الايمان والصوارف عن الكفر ؟ هل يقدر الله على منح الأولى ومنع الثانية ؟ ولماذا يتناهى اللطف عند حد والله مقدوراته لا نهاية لها ؟ وأين يكون اللطف في حالة الاحباط والخذلان ؟ ولماذا لا يكون لطف للكافر كي يؤمن كما أن للمؤمن لطفاً كي لا يكفر ؟ ان الله أقرب ال الخير فكيف لا يصدر عنه إلا الخير ؟ ولماذا يمنع الكافر من الكفر ويقربه الى الايمان والطاعة ؟ كيف يريد الله كفر الكافر ويمنع عنه لطفه ؟ ان من يجوز اللطف لا بد أن يجوز الاضرار في حالة عدم وقوع اللطف . وفي هذه الحالة كيف يضر الله وهو الخير المطلق ؟ وإذا ما حصل الانسان على اللطف فما المانع ألا يحصل على المزيد ، يؤدي اللطف الى لطف أكبر الى ما لا نهاية ؟ وإذا كان اللطف عاماً لا يخص فرداً دون فرد فكيف يقع لفرد دون آخر ؟ وما مقياس الاختيار ؟ أين تكافؤ الفرص ؟ ان الصعوبة في اللطف هي تبرير خصوصية فرد دون آخر . وإذا كان موجوداً منذ البداية فلماذا مضاعفته للمطيع وعدم مضاعفته للعاصي ؟ وإذا كان مقياس الاختيار هو الطاعة فالبداية للانسان وبالتالي يكون فعل الانسان هو الشارط واللطف هو المشروط ، ويكون اللطف حينئذ هو القوة غير المتوقعة المتولدة أثناء الفعل من طبيعة الفعل ذاته . صحيح أن اللطف عام ولكن قد يكون اللطف لفرد مفسدة لآخر وهو ضد العدل .

ويبقى سؤال : متى يظهر اللطف ومتى يختفي ؟ ولماذا لا يظهر اللطف عند صاحب الآلام والمشاق ولماذا يمتنع عن البائس والفقير والمظلوم والمحروم كما يمتنع الأصلح ؟ أين اللطف في الدنيا بالمفسدين في الأرض وبالمحرومين من عدالة السماء ؟ بل وأين الطاف البشر بالبشر والحكام بالمحكومين ؟ ألا يؤدي القول باللطف كما يؤدي القول بالأصلح الى جعل هذا العالم أفضل العوالم الممكنة ، ويجعل الانسان لو علم المقدر لاختار الواقع لأنه لطف فيه وكما هو معروف في القول المأثور « اللهم اني لا أسألك رد القضاء ولكني أسألك اللطف فيه ؟» ألا يؤدي

القول باللطف الى قبول كل الأحزان والمصائب وقبول الانسان وضعه الاجتماعي المزري تفادياً لوضع اجتماعي أكثر ازراء ! وحينئذ لا يملك الانسان إلا الدعاء « يا خفي الألطاف ، نجنا مما نخاف . »(٢٧٧) أو أن ذلك كله تجديف على الله واقحام الانسان نفسه فيما لا يعنيه واسقاط عجزه أو قوته على ارادات مشخصة خارجة يجد فيها تعويضاً أو عوناً ؟ ان اللطف لا يتعدى في أصل الوحي العلم كخبرة وهو اللطف النظري أو اللطف بالبشر وبالكون أي الرعاية والعناية والحفاظ على الفعل والجهد . ولكن اللطف أيضاً للانسان ، لطف الانسان بالانسان ، كعلاقة اجتماعية وليس فقط كعلاقة بين الله والانسان(٢٧٨) .

٢ ـ ما هي الالطاف؟

الألطاف في حالة اثباتها قد تكون كل شيء ، الخلق لطف فبدون نعمة الخلق لا يستطيع الانسان أن يدرك أو يفعل أو ينعم بشيء؛ والطاعة لطف لأن نعمة الطاعة والرضا والسرور لا تعادلها لذة ولا يساويها فرح ؛ والوعيد لطف لأنه باعث على الفعل وترصد لنتائجه وتفكر في العاقبة . ودعاء المؤمن على الفاسق لطف للداعي لأنه يفرج حزنه ويقويه على خصومه . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(٢٧٧) ما ينزل بالمكلف من أسباب الغموم والمصائب وما كان من الله يكون مثل الأمراض وما كان من أمره فهو لطف ، وما يفعله من الألم بالغير لطف ، ما يفعله أحدنا بالبهائم لطف ، اللطف ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .

(٢٧٨) ذكر لفظ « اللطف » في أصل الوحي ٨ مرات ، ٧ مرات صفة لله ، ستة منها فاعل معرف والسابعة خبر كان نكرة ؛ خمسة منها مقرونة بالخبير مما يدل على أن اللطف معارف نظرية وذلك مثل « وهو اللطيف الخبير » (٦ : ١٠٣ ؛ ٦٧ : ١٤) ؛ « ان الله لطيف خبير » (٢٢ : ٦٣ ؛ ٣١ : ١٦) ؛ «ان الله كان لطيفاً خبيرا» ؛ ومرة يكون الله فيها لطيفاً بعباده أي التأييدات العملية « الله لطيف بعباده يرزق من يشاء » (٤٢ : ١٩) ؛ ومرة يكون فيها لطيفاً بما شاء أي مظاهر الكون كله « ان ربي لطيف لما يشاء » (٢٢ : ١٠٠) . والمرة الثامنة يكون اللطف فعل الانسان ، لطف الانسان بالانسان « فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه وليتلطف » (١٨ : ١٩) فاللطف إذن ليس من طرف واحد وهو لطف الله بالانسان بل يكون من طرف آخر وهو لطف الانسان بأخيه الانسان .

لطف لأنه بدونه يتسلط الحكام وتنهار الأمم . والكفارات ليست عقوبات بل لطف لأنها تـطهير للنفس واعـادة بناء لهـا . واقامـة الحد عـلى السارق لـطف لأنـه تثبيت للوعي وادراك عمـلي للحق . والألم النازل بمن يستحق العقـوبة لـطف لأنـه ادراك عملي للقبح واحساس بآلام الآخـرين الناتجـة عن فعل القبيـح لهم . وما يستحقـه الانسـان على فعله من غيـره في حكم الموجب لـطف لأنـه ادراك لـما فعله الانسـان للآخر بالتبادل . واتعاب النفس في المكاسب وطرقها لطف لأنه ادراك لأهميـة الفعل عن طريق بذل الجهد . وقد تكون زيادة الشهوة لطف لأنها احساس بالحيـاة وقدرة على فورة النفس خـاصة وأن المبـاح كثير ، والعمـل الذهني مصـاحب لهـا ، وسنـد لتحقق رسالة الانسان في الحياة(٢٧٩) .

ولكن في مقابل هذا المعنى الشامـل للطف هناك معنى أضيق يحصـر الالطاف في ثلاثة : المعارف النظرية والنبوة والتأييدات العملية .

فوجوب المعارف الطاف لأن المعرفة لـطف . ولا تعني المعرفـة بالضـرورة من الخـارج بل هي معـرفة داخليـة ، نعمة الفكـر والتأمـل والاستـدلال . لـو لم يكن الانسان عارفاً لما كان سيد الكون، تحق له السيـادة والسيطرة عليـه وتسخير مـظاهر الطبيعة لارادته ولكان أقل من الحيوان والجماد. يعلم الانسان ، ويعلم أنه يعلم أي أنه يعلم بالشعور في حين أن الحيوان لا يعلم بأنـه يعلم ، يعلم بالغـريزة ، غـريزة المحافظة على البقاء . والجماد وان كان لا يعلم إلا أنـه ليس وجوداً مصمتـا بل لـه دلالـة ، ودلالته معنـاه ، ومعناه هـو العلم. والمعرفـة بهذا المعنى تكـون واجبة عقـلاً كما تجب بالسمع وقد تكون أساساً له وأحيـاناً بـديلاً عنـه. معرفـة الله لطف في أداء الواجبات لأنها تدفع الضرر عن النفس، واللطف هو الكـرم والجود والعـطاء وتقديم الخير على الشر والنزوع الطبيعي نحو الخير . ينشأ وجوب النظر من الرغبة في دفـع الضـرر ، وهذا واقـع اجتماعي . كلما كف النـاس عن النظر الحقت بهم الأضـرار واستخفت بهم السلطة وسيطرت على مقاديرهم . وكلما نظر الناس وأعملوا عقولهم

---

(٢٧٩) وزعمـوا أن القدرة عـلى الطاعـة لطف وأن الـطاعة نفسهـا لـطف ، مقـالات حـ ٢ ص ٢٢٦ ، اللطف ص ١٠٣ ـ ١٠٨ .

أدركوا أمورهم وكانوا على وعي بأحـوالهم ، وكانـوا الرقبـاء على السلطة ومـا أمكن لأحد الايقاع بهم أو ايهامهم(٢٨٠) .

والنبـوة باعتبـارها معـارف نظريـة وتوجهـات عملية هي أيضـاً لطف . وان استقلال العقل وقدرته على التمييز تجعل السمع لطفاً من الله فيصبح جائـز الوقـوع وليس ضروري الوقوع . فكما أن النظر والمعارف لطف بالنسبة للعقل باضافة الاستدلال الى البداهة فان النبوة لـطف بالنسبـةالى العقل لأنها يقـين البداهـة التي يقوم العقـل بعد ذلك بتحويله الى منطق الاستدلال . فالصلة بين النبوة والعقل هي صلة الحدس بالبرهان(٢٨١) .ولا يفترق في ذلك الخاصة عن العامة إلا في عمق الحدس وتنوع البرهان .

---

(٢٨٠) يدخل هـذا الموضـوع في نظريـة العلم وفي العقل الغـائي ، في الحسن والقبح ، وفي اللطف وفي الحرية في الخواطر . المعرفة تجب من حيث هي لطف ، واللطف منه ما يستحق الثواب على فعله والعقاب على تركه ، المنفعة على فعله والضرر على تركه . والمعرفة كاللطف ضربان ١ ـ ضـرورية بها يكمل العقل وتعرف بـأصول الأدلـة ..المغنى حـ٢ ، النـظر والمعـارف ص ٤١٥ ـ ٤٢٨ ، ص ٥٠٧ ـ ٥٢٤ ؛ المحيط ص ٢٣ ـ ٣٣ ؛ والدليل عـلى أن معرفـة الله واجبة هـو أنها لطف في أداء الـواجبات واجتناب المقبحات . ومـا كان لـطفاً كـان واجباً لأنـه جـاري مجـرى دفـع الضـرر عن النفس . . . اللطف هـو العلم باستحقـاق الثواب والعقـاب لأنه الـذي لا يثبت له حظ الـدعاء والصرف ، الشرح ص ٦٤ ـ ٦٩ .

(٢٨١) ثبت أنـه يكلف السمعيات من حيث كـانت لـطفـاً في واجبـات العقـل ولـذلـك تختلف أحـوال المكلفين ، اللطف ص ٤١٨ ، خلق الله لكل مكلف عقلاً يميز به ما ينفعه وما يضره وما يـلائمه وما لا يلائمه وأرسل الينا رسلاً مبشرين ومنذرين فضلاً وكرماً ولطفاً بعباده وبيّن على السنة أولئك الرسل ما يضرر وما ينفع فأمر بما ينفع ونهى عما يضر ، القول ص ٤١ ؛ اللطف الذي يقرب الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء ، الأصلح ص ١٥٣ ، بعثة الأنبياء وإن كانت لطفاً فلا يجوز أن تحسن لهذا الوجه ، اللطف ص ٩٧ ـ ٩٩ ؛ بعثة الأنبياء بالنسبة الى ما يهتدي اليه العقل لطف مسهل . وبالنسبة الى ما لا يهتدي اليه العقل لطف محصل ، حاشية الكلنبـوي ص ١٨٩ ـ ١٩٠ ؛ النـظر والمعـارف ص ٢٦٠ ـ ٢٦٤ ، ص ٤٩٠ ـ ٤٩٣ ؛ التعـديـل والتجـويـر ص ٤ ويرفض الاشاعرة ذلك فيقول الاشعري وزعمـوا أن القرآن والأدلـة كلها لـطف وخير للمؤمنـين وهي عي وشـر وبلاء وخـزي على الكـافـرين ، مقـالات حـ٢ ص ٢٢٦ ؛ الارشـاد ص ٥٧ ؛ الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبيـاء فإنـا نعلم أن الناس معهـا أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية . يقال لهم : هذا ينتقص بأمور لا تحصى فإنا نعلم أنه لو كـان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين

النبوة لطف بمعنى تثبيت اليقين وتحويل البداهة العقلية الى تصديق وجداني . تعطي افتراضات للبرهان تتحقق في الحس والمشاهدة وتثبت بالاستدلال . تحمي العقل من الوقوع في التجزئة والمتناهي في الصغر وتحرص على النظرة الشمولية للحياة . تقصر وقت النظر من أجل تخصيص الجهد وتوجيهه نحو العمل والتحقيق .

أما التأييدات العملية فهي ما يشعر به الانسان في داخله من توفيق وعون وسداد . وهو التمكين بما فيه من البواعث والدوافع والامكانيات والوعي والدراية . وكل ذلك سابق على اتيان الفعل . وقد تحدث امكانيات أخرى أثناء الفعل مصاحبة له ، تقويه وتدفعه وتطيل وقته وتجعله أكثر رسوخاً وبقاء في التاريخ . فالوقت لا يتجزأ الى أوقات منفصلة بل هو شعور دائم ومتصل ، يكمن فيه الاحساس بالرسالة المتصلة التي تعبر عن قدر الانسان ومصيره . يحدث اللطف في حال الفعل الذي هو حال وجود ، أثناء تحققه كقوة متولدة منه ، سرعة بديهة في الادراك ، وقوة الباعث في النفس ، والرؤية التاريخية على المدى الطويل . ويكون لا شعورياً أولاً ثم يراه الانسان وقد تحقق في نفسه وأمامه ، في الواقع وفي الشعور(٢٨٢) .

تاسعاً : العوض عن الآلام

اذا كان الله منزهاً عن القبائح والشرور والآثام فإذا حدث شيء منها فانها

= متقين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه ، المواقف ص ٣٢٨ - ٣٢٩ .

(٢٨٢) يثير القدماء عدة مسائل منها : في أن اللطف يكون لطفاً في الشيء في حال وجوده ؛ في القدر الذي يجب أن يتقدم اللطف وما لا يجب ، وما يجوز وما لا يجوز ، لا بد من تقدمه في وقت واحد . ويقسم القدماء اللطف في الوقت الأول والثاني وكأنه التوليد . هل يصح فيما لا يُدرَك أن يُسار المدرَك في كونه لطفاً أم لا ؟ في ذكر ما يجوز عليه ومن لا يجوز عليه ؛ التمكين والطريق الى استجلاب المنفعة ودفع المضرة واستحالة ذلك على القديم ؛ في ذكر ما يُعد لطفاً وليس هو منه ، وما يعد لطفاً وهو خارجاً عنه ؛ التمييز بين التكليف والزيادة على التكليف ، بين العام والخاص ، اللطف ص ٨٠ - ١٠١ .

تكون أصلح للعباد . وإن لم يكن فهمها بالأصلح فقد تكون لطفاً من الله . وإن صعب الاقتناع بها فقد تكون عن استحقاق . وإن لم تكن عن استحقاق فيجب التعويض عنها حتى يتم أصل العدل وينتفي الجور . فالظلم كله ضرر لا نفع فيه . ومن حق الظلم أن يكون قبيحاً . ويقبح الضرر لأنه عبث وإن لم يكن ظلماً . فإذا ما حسن الضرر يخرج عن كونه ظلماً أو عبثاً . وقد يحسن للنفع . قد يكون النفع دون المضرة أو مساوياً لها أو زائداً عليها بشبهة أو زائداً عليها بلا شبهة .وكذلك لا يقبح الألم لأنه ضرر بل قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه . والعباد يقدرون على الآلام ولا ينفرون منها بل يقبلونها عن طيب خاطر ما دام فيها نفع أعظم وخير أقصى[٢٨٣] . ولا يوجد من ينكر الآلام ولكن يقع الخلاف في كيفية اثباتها وعلى أي مستوى . هل هي آلام عن استحقاق أو عن عوض ؟ هل هي آلام للأطفال والبهائم أم آلام للبشر فحسب ؟ ولا يمكن الاحتجاج بالآلام على نفي الصانع . بحجة أنه لو كان للعالم صانع حكيم لما آلم من لا ذنب له لأن الآلام لا تكون إلا عن استحقاق أو عوض دفاعاً عن وجود الصانع وحكمته[٢٨٤] .ولا يمكن قبول الآلام بلا استحقاق أو عوض لأنها مستحقة من فاعلها وهو الله كما هو الحال في عقيدة الجبر لأن الآلام نتيجة للحرية والعقل ، تتولد منهما ، وتوجد في أصل العدل بعد أن انبثق من أصل التوحيد[٢٨٥] .

---

(٢٨٣) اللطف ص ٢٧١ ـ ٣٦٥ العدل يراد به الفعل أو الفاعل وهو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه . كل فعل يفعله الفاعل لينتفع به الغير أو ليضره . ومنه الاصطلاح أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل به بما هو واجب عليه ، الشرح ص ١٣١ ـ ١٣٢ .

(٢٨٤) هذا هو موقف الدهرية ، الأصول ص ٢٤ ـ ٢٤١ ؛ لو كان لهذا العالم صانع حكيم لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة والصور القبيحة المستنكرة ، وفي علمنا بوجود هذه الأشياء دليل على أنه لا صانع لها . الشرح ص ٥٠٥ ـ ٥٠٧ ؛ اللطف ص ٢٢٧ .

(٢٨٥) الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها . فان كان فاعلها القديم يحسن منه سواء كان ظلماً أو اعتباراً وان كان فاعلها الواحد منا لا يحسن . واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء ، الشرح ص ٤٨٣ ـ ٤٨٥ ؛ والمجبرة تقول ان هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله خلقها فيجب أن تحسن من سائر القبائح ،اللطف ص ٢٨٢ ، ص ٣٠٢-٣٠٣ .

والآلام انسانية خالصة تعبر عن نتيجة الفعل وبذل الجهد وليس شراً كونياً أو كارثة طبيعية مستقلة عن فعل الانسان المتعين ، حرية وعقلاً ، ارادة وادراكاً . ان اثبات وجود موضوعي للشر والخير معاً وقوع في ثنائية كونية ونقل للعالم الشعوري الى العالم الطبيعي كما هو الحال في النظرية الكونية للشر . وقد يبلغ حد التشخيص الى اعتبار الآلام هي النور في مقابل الظلمة مما يكشف عن الجانب الانساني الذي يظهر في الصورة الفنية ، ويؤدي الى القول بفاعلين متساويين في القوة وبالتالي الى الوقوع في الثنائية فتنتهي الوحدانية . الآلام الكونية سوداوية واثبات للشر الانطولوجي في نسيج الكون ، واقفاً للحرية بالمرصاد ومنازعاً طبيعة الانسان نحو الخير ، وبراءة الأشياء وطهارة النفس . ولا يعني اثبات الحسن والقبح كصفتين ذاتيتين للأفعال أي اثبات للآلام الكونية فالقبح ليس في الكون والظلم ليس في الطبيعة بل القبح في الأفعال الانسانية ، وفي كيفية ممارسة الحرية واعمال العقل . قبح الآلام لنفور الطبع منها وكراهة النفس لها ان لم تكن عن استحقاق أو عن عوض(٢٨٦) . ليست الآلام فعلاً للطبيعة في مقابل فعل الله بل نتيجة لأفعال الانسان الحرة العاقلة(٢٨٧) . يمكن التحقق من الآلام بالاحساس أو الادراك . ولا يعني ذلك مجرد انطباعات حسية نابعة من الاجتماع والافتراق للجزئيات العضوية بل ادراك وجودي يهز المشاعر . والآلام أيضاً معاني يدركها العقل ولكنها ليست

---

(٢٨٦) فصل في الآلام . اعلم أن للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس ، واعتقد بعضهم أن الآلام قبيحة كلها والملاذ حسنة كلها فأثبتوا لذلك فاعلين لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلاً لها جميعاً وهم الثنوية ، الشرح ص ٤٨٣ . قالت الثنوية ان الآلام كلها قبيحة لنفور طبعها ، الشرح ص ٤٨٥ ؛ من الناس من ذهب في الآلام والغموم الى أنها يقبحان لذاتها ونفسها وأنه محال وجودهما إلا قبيحين . وهذه طريقة الثنوية ومن نحا نحوها ، اللطف ص ٢٢٦ ؛ في أن الألم لا يقبح من حيث كان ألماً كما يحكي عن الثنوية ، اللطف ص ٣٥٥ ، ص ٢٧٩ - ٢٩٢ ؛ من صار من الثنوية الى أن الآلام والأوجاع والغموم منسوبة الى الظلمة من دون النور ، النهاية ص ٤١٠ ؛ اللطف ص ٢٩٢ ، ص ٣٠١ ، ص ٣٣٦ ، ص ٣٦٦ .

(٢٨٧) هذا هو موقف معمر والجاحظ . الآلام فعل الطبيعة لا فعل الله ، الفصل جـ٣ ص ٨٨ - ٨٩ .

معاني مجردة بل معاني قائمة بالنفس تهز الوجدان وتبعث على الفرح إذا كان ايلام الغير عن استحقاق أو على الحزن إن كان عن عوض . ليس الادراك ذاتياً يختلف من فرد الى فرد بل هو ادراك عام موضوعي يعبر عن الطبع ، نفوره واشمئزازه ، استحسانه واستهجانه . فالعادة والطبع والاحساس البديهي ، كل ذلك يثبت الآلام نتيجة للأفعال الانسانية الحرة العاقلة . مستوى تحليل الآلام اذن أهم من تحليل الآلام ذاتها . فالالم ليس ظاهرة مادية كونية مستقلة عن فعل الانسان الحر العاقل ، وليس مجرد معنى عقلي مجرد لا يهز المشاعر والوجدان بل هو ادراك نفس وفهم معنى ورؤية واقع واستبصار تاريخ(٢٨٨) .

١ ـ هل هناك الام بلا استحقاق ؟

ليست المسألة قدرة الله على فعل الآلام . فالموضوع ليس القدرة كصفة للذات في أصل التوحيد بل هي الآلام عن استحقاق أو غير استحقاق كموضوع في أصل العدل . صحيح أن الله فاعل كل شيء وقادر على كل شيء في أصل التوحيد ولكن في أصل العدل تبرز الآلام كشر في العالم والله منزه عن الشرور والقبائح . ان تبرير الشر في العالم بمجرد خضوع الانسان لقدرة مشخصة هو تخل عن مآسي الانسان واخضاعه لقوى الشر والعدوان . ولا تقع الآلام ابتداء من واقع التكليف . فالتكليف نعمة قبل أن يكون نقمة ، وفرح قبل أن يكون حزناً ، وسرور قبل أن يكون غماً ، وانطلاق قبل أن يكون هماً(٢٨٩) . لذلك تكون الآلام

---

(٢٨٨) الألم ليس وهماً بل موجود بالفعل يشعر به كل فرد ومن ثم فان ايلام النفس مضاد للطبيعة وايلام الغير الحاق ضرر به إلا إذا كان عن استحقاق أو عوض . يتقبل الانسان الألم عن طيبة خاطر في سبيل خير أعظم أو لو كان ألم الخصم مساوياً . « ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله » (٣ : ١٤٠) ؛ « الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح » (٣ : ١٧٢) .

(٢٨٩) يثبت الأشاعرة الله فاعلاً للآلام إذ يصح منه تعالى أن يفعل الآلام وأنها قد تحدث من فعله ؛ ويشترك مع الأشاعرة نفس الفعل أو جنس الفعل . فالآلام لا تقع من الله على وجه تقبح عليه ؛ ويشترك مع الأشاعرة القاضي عبد الجبار ، اللطف ص ٣٦٦ ـ ٣٦٨ ؛ الآلام على مذهب الأشعري لا تقع مقدورة لغير الله . وإذا وقعت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداء أو وقعت

للاستحقاق أو للموعظة ، للفعل الأول كنتيجة له أو للفعل الثاني كمانع منه . وتحدث الآلام بالرضى والموافقة طبقاً للعقل والفهم . هي تجربة بديهية لتحمل المشاق جلباً لمنافع وخير أعظم . لذلك كان حسن التكليف منوط بالثواب(٢٩٠) . ويكون الاستحقاق في الدنيا حاضراً ومستقبلاً ، في حياة الانسان المباشرة أو في

= جزاء من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا تقدير جلب نفع ولا دفع ضرر أعظم منها بل المالك متصرف في ملكه كما يشاء سواء كان المملوك بريأً أو لم يكن بريأً ، النهاية ص ٤١٠ ؛ هو مالك يفعل ما يشاء ! اللطف ص ٣٩٧ ؛ والتكليف عند الأشاعرة انما يحسن ممن لو ابتدأ بالألم لحسن منه ومن قبح منه الابتداء بالألم من غير استحقاق فليس له تكليف غيره شيئاً إلا أن يكون الله قد أمر بتكليف غيره . الأصول ص ٢٠٩ ؛ الآلام والملذات لا تقع مقدورة لغير الله . فإذا وقعت من فعل الله فهي منه حسن سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه فسميت جزاء . ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة الى تقدير سبق استحقاق عليها أو استيجاز التزام أعواض عليها أو روح أو دفع ضر موفين عليها بل ما وقع منها فهو من الله حسن لا يعترض عليه في حكمه . واضطربت الآراء على من يلتزم تفويض الأمور الى الله ، الارشاد ص ٢٧٣ .

(٢٩٠) وهذا هو موقف جمهور المعتزلة . فيبطل القاضي عبد الجبار القول بأن الأمراض والأسقام في دار الدنيا انما يفعلها الله للاستحقاق بل قد تحدث للنفع ، اللطف ص ٤٣٥ ـ ٤٥٥ ؛ اختلفت المعتزلة في اللذة والألم. منهم من جوز وقوع الألم تقوم اللذة في الصلاح مقامه ومنهم من منع ذلك مقالات حـ١ ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ ؛عند المعتزلة حسن التكليف منوط للتعرض للثواب .وانكروا ابتداء الله بالآلام ، الأصول ص ٢٠٩ ؛ ليأتي المكلف بما أمر به فيثيبه عليه ويعوضه عما فات عليه . ويكون التذاذ المكلف بالثواب والعوض المترتبين على فعله أكثر من التذاذه بنفس التفضل والكرم ، النهاية ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ ؛ النفع والضرر للاستحقاق ، الشرح ص ٤٩٤ ؛ يحسن في عادات الناس العقلاء التزام المشقات لتوقع منافع زائدة ، الارشاد ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ ؛ الغاية ص ٢٢٥ ؛ الشرح ص ٤٩١ ـ ٤٩٢ ؛ اللطف ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩ ؛ في أنه لا يحسن منه تعالى أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن وانما يفعله للنفع أو للاستحقاق ، اللطف ص ٣٦٩ ـ ٣٧٦ ؛ في أنه يحسن منه فعل الآلام للنفع كما يحسن للاستحقاق ، اللطف ص ٣٧٧ ـ ٣٨٠ ؛ في أن الضرر قد يحسن لكونه مستمعاً ويخرج بذلك من كونه ظلماً ، اللطف ص ٣٤٤ ـ ٣٤٧ ؛ الشرح ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧ ؛ استقباح الآلام من غير سبق جناية مما يأباه العقل . وإذا اضطر اليه رام الخلاص منه فدل على قبحه ، النهاية ص ٤١٠ ـ ٤١١ ؛ الشرح ص ٤٨٩ ؛ ما اتفقت عليه الفئتان على وجوبه (معتزلة البصرة وبغداد) الثواب على مشاق التكاليف والأعواض عن الآلام غير المستحقة ، الارشاد ص ٢٨٨ ، الغاية ص ٢٣١ ؛ الابتداء بالآلام من غير عوض قبيح ولا يحسن أيضاً التعويض عليه مع القدرة على التفضيل بأمثال العوض ، الارشاد ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ؛

امتدادها عند الآخرين(٢٩١) . ويكفي أن يكون الاستحقاق في هذه الدنيا حاضراً أو مستقبلاً دون تفضيل في أنواع الآلام وكيفية حدوثها . وإن حدوث الآلام عن طريق « تناسخ الأرواح » مجرد صورة فنية على أن الحياة امتحان وابتلاء وتكليف وأن الحياة مستمرة الى الأبد في دورات متعاقبة لا فرق بين حياة الانسان في الحاضر وفي المستقبل ، بين عشيرته الأقربين وفي الحضارة والتاريخ . كما تكشف عن أن الثواب والعقاب نتيجة للأفعال وأن الاستحقاق هو قانون العدل وأن الحياة قيمة واحدة لا فرق بين الانسان والحيوان إلا تفاوت المراتب في الحس والعقل والوعي(٢٩٢) . وقد تكون الآلام موعظة وعبرة . ولكن يظل الاشكال ، عظة

اللطف ص ٣٠٢ ، ص ٣٣٠ ، ص ٣٥٨ .

(٢٩١) ذهب ذاهبون الى أن أرواحها تعود بالتناسخ الى ابدان آخر وينال من اللذة ما يقابل تعبها ، وهذا مذهب لا يخفي فساده ، الاقتصاد ص ٩٤ - ١٩٥ ؛ الغلاة من التناسخية أنكروا الحشر والآخرة وقالوا لا مزيد على تقلب الأرواح في الأجساد على حكم العقاب أو على حكم الثواب ، الارشاد ص ٢٧٦ ؛ الآلام تحسن للاستحقاق على ما ذهب اليه أصحاب التناسخ ، اللطف ص ٣٧٩ - ٣٨١ ؛ ويقول الفوطي ، من أصحاب التناسخ ان الله لم يعرض عليهم في أول أمرهم التكليف بل سألوه الرفع عن درجاتهم والتفاضل بينهم فأخبرهم بأنهم لا يتصفون بذلك إلا بعد التكليف والامتحان وأنهم ان كلفوا فعصوا واستحقوا العقاب فأبوا الامتحان ، الفرق ص ٢٧٦ ؛ وعند أبي مسلم الخراساني أيضاً من أصحاب التناسخ خلق الله الأرواح وكلفها. منها من علم أنه يطيعه ومنها من علم أنه يعصيه . والعصاة عصوه ابتداء فلو قبل بالنسخ والمسخ في الأجساد المختلفة على مقادير ذنوبهم ، الفرق ص ٢٧٦ ؛ ويقول أحمد بن أيوب بن بانوش من الفرقة نفسها ان الله خلق الخلق دفعة واحدة . خلق أولاً الأجزاء المقدرة ، وهي أجزاء حية عاقلة ، سوى الله بينها دون تفضيل ثم خيرهم بين الامتحان لأن منزلة الاستحقاق أشرف من منزلة التفضيل وبين التفضيل .منهم من اختار الامتحان في الدنيا فأطاع البعض وعصى البعض. ثم توالوا في أشخاص آخرين وذلك دون تكليف البهائم،ثم تستحق البهائم من الذبح والتسخير وتعاد الى التكليف ثانية ، الفرق ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٢٩٢) وتقول غلاة الرافضة أيضاً بتناسخ الأرواح . فالرب لا يبتدأ بالآلام إلا عن استحقاق سابق ولا يحسن الايلام للتعويض عليه ولا لجلب نفع به ، الارشاد ص ٢٧٥ ؛ وتقول القرامطة من الروافض ان العذاب هو الأمراض والفقر والآلام والأوصاب وما تتأذى به النفوس . وهذا عندهم الثواب والعقاب على الأعمال ، التنبيه ص ٢١ ؛وغلاة الروافض طوائف.منها من يقول =

وعبرة لمن، للذات أو للآخر ؟ فإن كان للذات فهذا هو التعلم عن طريق المحاولة والخطأ فالحياة امتحان . وان كان للآخر فلماذا تكون آلام البعض عظة للآخرين فيستفيد الآخر على حساب الذات ؟ يمكن ذلك ضمن تجارب البشر الجماعية التي يكون الانسان جزءاً منها وليس مجرد متفرج على مآسي الآخرين . المهم أن تكون العبرة للبشر ، للذات أو للآخر وليس تبريراً للآلام في العالم دفاعاً عن اراردة مشخصة ضد وجود الانسان وحياته وحقه في أن يؤسسها على الحرية والعقل(٢٩٣) .

٢ ـ هل هناك آلام بلا عوض؟

فإذا لم تكن الآلام عن استحقاق فإنها تكون ضرورة بالعوض . فالله لا يتفضل بالآلام ولا يبدأ الشر . الآلام نتيجة للأفعال وليست مقدمة لها . ولماذا لا يجوز العوض على مالك كل شيء؟ بل ان ذلك أوفى للعوض . فالمالك لكل شيء قادر على البدل والاستبدال في ملكه . وهل مالك كل شيء حر التصرف في ملكه دون قانون ؟ وهل من سمات الملك الاضرار بالمملوك أم نفعه ؟ إن وجوب العوض في العالم ليس تقييداً للقدرة المشخصة بقدر ما هو فهم للعالم وأحكام لوقائعه ، بل ان الشريعة نفسها تقوم على العوض. فالتائب الذي أقيم عليه الحد له عوض عند الله إن لم يكن له عوض عند الامام . وعلى هذا النحو يتصل التوحيد بالفقه ، والعقيدة بالشريعة وتعود الى علم الأصول وحدته ، أصول الدين وأصول الفقه .

= أ ـ ان الرب ابتدأ تعليق الأرواح وأن تضمن ذلك الزام مشقات وآلام ب ـ لم يبتدأ الله بتكليف ولكن فوض الخيرة الى الارواح فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم منهم من وفى ما التزم وأداه ومنهم من تعداه حـ ـ كلف الرب الأرواح من ابتداء الفطرة ما لا مشقة فيه ثم خالف من خالف ووفى من وفى ، الارشاد ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦ ؛ التنبيه ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ ؛ الأصول ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

(٢٩٣) قال بعض المعتزلة أن الله خلق من يكفر ومن يعلم أنه يخلده في النار ليعظ بذلك الملائكة وحور العين! الفصل حـ ٣ ص ٨٥ ـ ٨٧ ؛ والموعظة لا تكون بخلق واحد بل بكثير، الفصل حـ ٣ ص ٩٠ ـ ٩١ ؛ العوض لا يكون زائداً عن الألم إلا لاعطاء عبرة للآخرين ، المواقف ص ٣٣٠ .

ولا يرجع العوض الى التفضل ابتداء بل الى معنى وحكمة وهو رضاء النفس وثقتها بالفعل وتصديقها لقوانين العدل والاستحقاق . فكما لا تقع الآلام ابتداء فكذلك لا تقع الأعواض ابتداء(٢٩٤) . ولا تفعل الآلام من أجل العوض ابتداء لأن الآلام نتيجة الفعل والجهد وليس وسيلة للحصول على العوض . وإلا كان الانسان كمن يسبب الألم لنفسه أو يقطع أصبعه أو يده ابتداء بلا مبرر كي يحصل على العوض فالآلام نتيجة الأفعال والتعويض عنها تأكيد على الأفعال . فكل شيء له معنى ولا يوجد عوض كمجرد تعويض قانوني صوري عن خسارة مادية بلا فعل أو جهد(٢٩٥) . لا يعني التعويض تبادل منافع أو ايجاد ميزان بين مكسب وخسارة بل يعني التخلي عن لذة في سبيل سعادة أو عن نفع أقل في سبيل نفع أكثر . لا يعني العوض مساواة كمية بين مقدار الألم ومقدار العوض من حاسب ماهر يملك كل شيء ويقدر على كل شيء، بل العوض هو النتيجة الايجابية للألم أما لبذل الجهد من

---

(٢٩٤) هذا هو موقف الأشاعرة وبعض المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وعباد الصيرفي ؛ وأنه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجناية ، الاقتصاد ص ٨٣ ؛ في أنه لا يجب للعبد على الله شيء . وإذا أصابه ألم ومشقة فانه لا يستحق العوض من الله، المسائل الخمسون ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ؛ فصل في الآلام والعوض وأحكامه ، الشرح ص ٢٩٩ - ٦٠٨ ؛ وعند عباد الصيرفي الآلام تحس بمحض الاعتبار من غير تقدير تعويض عليها ، الارشاد ص ٢٧٧ ؛ اللطف ص ٢٢٧ . وذلك لحجتين أ - أحدنا يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه ، والايلام من فعل الله فلا يجوز أن يستحق عليها عوضاً ب - لو حسن من الله الايلام للعوض لحسن منا ، الشرح ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

(٢٩٥) اختلف الجبائي مع ابنه في فعل الألم للعوض . فقال يجوز ابتداء لأجل العوض عليه ألم الأطفال . وقال ابنه انما يحسن ذلك بشرط العوض والأعتبار جميعاً . ومذهب الجبائي يقوم على أصلين أ - التفضل بالأعواض ولكن العوض على ألم متقدم ب - العوض مستحق والتفضل غير مستحق . وقال ابنه يحسن الابتداء بمثل العوض متفضلاً . فبينما قال أبو علي يحسن الألم من الله لمجرد العوض بصفة لا يجوز التفضل ولا الابتداء بمثله فان أبا هاشم قال انه لا بد فيه من غرض وهو الاعتبار وهو الصحيح كالتعويض عن الآلام واجب ، لأن الله لا يؤلمنا من غير رضانا ، الشرح ص ٤٩٢ - ٤٩٣ ؛ اللطف ص ٣٨٩ - ٣٩٠ ؛ الارشاد ص ٤٩٠ - ٤٩١ ؛ عند أبي علي الآلام تحسن من الله للأعواض وإن لم يكن فيها مصلحة أو اعتبار . اللطف ص ٢٢٧ .

جديد أو لتعميق الوعي أو لمعرفة الأخطار أو لكسب الزمان(٢٩٦) .

يثبت العوض إذن عن الآلام ان غاب الاستحقاق حتى يستطيع الانسان أن يعيش في عالم يحكمه القانون ويدركه العقل دفاعاً عن حقوقه ضد مظاهر الظلم والطغيان . تقع الآلام إما للنفس أو للغير . وتكون حسنة إذا كانت عن استحقاق أو عوض وقبيحة إن لم تكن عن استحقاق أو عوض . في الحالة الأولى يكون العدل ، وفي الثانية يكون الظلم(٢٩٧) . يصح الألم للنفع وإلا وجب العوض . وتصح الآلام استحقاقاً أو امتحاناً ، الأولى للعقوبة والثانية لتقوية النفس وشحذ العزيمة(٢٩٨) . وقد يقع العوض من الله الى الانسان إذا ما ابتدأ بالآلام . فيحدث العوض في الحال أو في المآل ، في الدنيا وفي الآخرة ، انتصافاً للمظلوم من الظالم(٢٩٩) . وقد يقع العوض من الانسان الى الانسان في الحال أو في المآل

(٢٩٦) العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاجلال . ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكن يطرد وينعكس ويشمل ويعم ، الشرح ص ٤٩٤ .

(٢٩٧) هذا هو موقف المعتزلة إذ يوجبون اللطف والعوض والثواب ، المحصل ص ١٤٧ - ١٤٨ ؛ انكروا من الله ابتداء بايلام لا على شرط ضمان العوض عليه ، الأصول ص ٢٠٩ ؛ واستدلوا على العوض عن الآلام بأن تركه قبيح لأنه ظلم ، شرح الدواني ص ١٩٢ - ١٩٣ ؛ النهاية ص ٤١١ ؛ يقول القاضي عبد الجبار : في الآلام الحاصلة من جهتنا . ما يفعله الواحد من الآلام لا يخلو اما أن يفعله بنفسه أو بغيره . وان كان مفعولاً بنفسه فاما أن يكون حسناً أو قبيحاً . فإن كان قبيحاً لم يستحق عليه العوض أصلاً لا على الله ولا على غيره . وان كان حسناً فعلى ضربين أ - ما يستحق عليه العوض . ب - ما لا يستحق عليه العوض . وان كان مفعولاً بغيره فاما أن يكون قبيحاً أو حسناً ، وإذا كان قبيحاً فانه يكون ظلماً ، وان كان حسناً فعلى ضربين أ - أن يستحق عليه العوض ب - ألا يستحق عليه العوض ، الشرح ص ٥٠١ - ٥٠٢ ؛ الأصول ص ٢٤٠ - ٢٤١ .

(٢٩٨) يعرض القاضي عبد الجبار كثيراً من مسائل اللطف مثلاً : يصح منه تعالى الألم للنفع وما يتصل بذلك من اثبات العوض ، اللطف ص ٣٨٧ - ٤٠٤ ؛ وعند أبي علي الأمراض الواقعة بالكافر اما عقوبة أو محنة . وعند أبي هاشم هي محنة والمطلوب الصبر والرضا ، اللطف ص ٤٣١ - ٤٣٦ .

(٢٩٩) يحدد القاضي عبد الجبار بعض مسائل العوض من الله مثل : ما يحدثه الله من المضار وان لم تكن آلاماً وأمراضاً ؛ ما يلزم به العوض على الله من الآلام وإن كانت من فعل غيره ؛ فيما لا يلزم به ـــ

فتجب عليه الكفارة والدية . وذلك يدل على أن مفهوم العوض فقهي خالص أي انساني صرف يفرض نفسه على العقيدة وكأن أصول الفقه هو أساس أصول الدين ، وكأن الشريعة تفرض نفسها على العقيدة ، وكأن العمل يفرض نفسه على النظر(٣٠٠) . يكون العوض إذن جزاءً عن ألم سببه الله للانسان أو يكون العوض جزاء ألم سببه الانسان للانسان وذلك بأخذ حسنات منه . فان لم تكن له حسنات فترفع منه السيئات بما يوازي الحسنات . وقد يثير هذا العوض عدة اشكالات منها: هل يكون العوض في الدنيا أم في « الآخرة » ؟ وتسهل الاجابة عليه بأن العوض يكون في الدنيا لأن الآخرة لم تثبت بعد لأنها من السمعيات،وما زلنا في العقليات في أصلي التوحيد والعدل . ولكن استباقاً يمكن في « الآخرة » قياساً للغائب على الشاهد . ومنها أيضاً أن العوض لا يحبط بالذنوب كالثواب لأنه عوض عن آلام إلا في الحساب الكلي بناء على رغبة الانسان في التنازل عنه في « الآخرة » . ومنها أن العوض لاحق للآلام وليس سابقاً عليها فلا يُعطي ابتداء . لا يؤلم الانسان ليعوض بل يحدث الألم لا عن قصد كنتيجة طبيعية للفعل القصدي(٣٠١) . وقد

= العوض من الآلام التي تحدث من قبل الله ؛ فيما يجب به العوض على الله من الآلام لأنه وقع بأمره أو اباحته ؛ في أنه بالتمكين من المضرة لم يتضمن الأعواض وأن العوض في الضرر الواقع من العبد عليه دون من كلفة ، اللطف ص ٤٣٥ ـ ٤٥٤ وكذلك : في أن العوض لا يحبط بالعقاب ؛ في أنه ينتصف للمظلوم في الآخر وأن ذلك واجب في الحكمة ؛ في بيان كيفية الانتصاف الذي يجب للمظلوم من الظالم، اللطف من ٥٢٤ ـ ٥٣١. في أنه تعالى لا يجب أن يكون مريداً للعوض عند فعل الآلام والأمراض ؛ هل يصح منه تعالى الانتصاف بالتفضل أو لا يصح إلا المستحق ؛ في أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب وانما يقع بنقل الأعواض لأن من حق الثواب أن يقع على حد التعظيم والتبجيل ، اللطف ص ٥٣٨ ـ ٥٤٦ .

(٣٠٠) كما يحدد بعض مسائل العوض الانساني كالآتي : العوض على ضربين أ ـ لا يفعل الفعل له ب ـ يحسن إذا فعل لأجله ؛ في وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص في الشاهد ؛ في بيان الوجه الذي يلزم العبد العوض في فعل الضارب في بيان الوجوه التي يلزم العبد عليها العوض وان لم يكن من فعله ، اللطف ص ٤٧٠ ـ ٥٠٤ .

(٣٠١) العوض عن الآلام : قالوا الألم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه وإلا فإن كان الايلام من الله وجب العوض وإن كان من مكلف آخر فإن كان له حسنات أخذت =

يتفصل حساب العوض كما طبقاً للزمان أي مدة الألم وشدته ونوعه . فالعوض المنقطع هو العوض المرئي المباشر نتيجة للجهد في مقابل العوض الدائم الذي ينتج عن مصير حياة بأسرها. ويدل على ذلك النظر الى العوض في الشاهد(٣٠٢) . وقد يكون العوض على أبعاض الأجسام مثل اليد والرجل بين المؤمن والكافر(٣٠٣) . وقد يصبح العوض مادياً صرفاً وليس معنوياً فحسب ، في الأشياء وليس في الأفعال ويتحول الأمر كله الى فقه ، ويتحول العوض الى تعويض ، وله مدة أما انتظاراً أو فورياً وكأنه تعويض قانوني عن أضرار في حادثة طريق(٣٠٤) . وهو تصور قانوني

= من حسناته وأعطى المخبر عليه عوضاً لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله إما حرق المؤلم عن ايلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه . واشكالات ذلك هي أ - قالت طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا وقال آخرون بل يجب أن يكون في الآخرة كالثواب ب - هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً كما يدوم الثواب أو تنقطع ؟ حـ - هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط بالثواب ؟ د - هل يجوز ايصال ما يوصل عوضاً للآلام ابتداء بلا سبق لم أم لا ؟ هـ - على الجواز هل يؤلم بعوض أو يكون ذلك مع امكان الابتداء مخالفاً للحكمة ؟ و- على المنع هل يؤلم ليعوض عوضاً زائداً ليكون لطفاً له ولغيره إذ يصير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح ؟ المواقف ص ٣٣٠ .

(٣٠٢) العوض منقطع غير دائم ؛ الملل حـ ١ ص ١٢٣ - ١٢٤ ؛ العوض لا يستحق على طريق الدوام عند أبي هاشم وهو الصحيح خلاف ما يقول أبو علي وأبو الهذيل وقوم من البغدادية . ويُحكى عن الصاحب الكافي أنه قال يستحق على طريق الدوام ؛ اللطف ص ٣٩٤ ؛ الشرح ص ٤٩٤ - ٤٩٦ ، ص ٥٠٨ - ٥١٩ ؛ وللمخالف عدة شبه منها أ - القول بانقطاعه يدخل في القول بدوامة ب - لو لم يكن العوض دائماً لكان لا يجوز أن يؤخره الى الآخرة حـ - لا بد أن يثبت في الألم الأعتبار والعوض والنفع بالاعتبار مستحق دائماً وكذلك العوض د - لو لم يصح دائماً لكان يصح توفيره على المستحق دفعة واحدة ، الشرح ص ٤٩٦ - ٤٩٩ ؛ وأيضاً من ضمن الاشكالات السابقة ، هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً كما يدوم الثواب أو تنقطع؟ ، المواقف ص ٣٣٠ .

(٣٠٣) اختلفوا في الأعضاء المقطوعة . قال الأصحاب وعباد بن سليمان مردودة ، مقالات حـ ١ ص ٢٩١ - ١٩٢ ؛ واختلفت المعتزلة فيما قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر ومن قطعت يده وهو كافر ثم آمن أ - يبدل يداً بأخرى (الكعبي) ب - يبدل يداً بعينها أو ابدالها(أبو هاشم ، الكرامية ، المازني) حـ - توصل ، وتعاد أصل البنية ، (بعض الكرامية) ، الأصول ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

(٣٠٤) ينكر القاضي عبد الجبار عدة مسائل من هذا النوع منها : في هبة الأعواض والابراء منها وما يصح ذلك فيه وما لا يصح ؛ في تأخير دفع الأعواض؟ هل تجب الزيادة في العوض أم لا ؟ وعند أبي علي تجب الزيادة في حال التأخير كالغرامة ! في بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال=

للعدل ، حسابي كمي لا مكان فيه للأعذار أو العفو ، مجرد علاقة بين طرفين ، ما يجب عليه التعويض وما يجب له التعويض ، علاقة بين المكلِّف والمكلَّف وكيفية ايصال العوض ومقداره(٣٠٥) . صحيح أن العوض يعني انتصار الخير في النهاية ، وتطابق نتائج الأفعال مع مقدماتها وأنه لا مكان للظلم في العالم ، وأن البريء المظلوم ينال براءته والظالم المذنب ينال عقوبته . انما المهم أن يأتي التعويض من داخل الفعل وبنيته وتكوينه في الفرد وفي الجماعة وفي التاريخ وليس من خارجه تشخيصاً له واعتماداً على قدرة مشخصة أكبر خارج التاريخ . والمهم أيضاً ألا ينتهي العوض كما هو الحال في الصلاح والأصلح واللطف والالطاف الى قبول الآلام وتبرير الشر على أمل العوض في الحال أو في المآل ويطول الانتظار ، وعمر الانسان في النهاية أقصر بكثير من عمر التاريخ ، فيموت حسرة مع ايمان قوي بعدالة السماء التي لم تتحقق بعد في حياته على الأرض .

٣ ـ هل يمكن ايلام الأطفال ؟

ليس الموضوع هو اثبات قدرة الله فالله قادر على كل شيء ولكن الموضوع هو العدل أي مصالح العباد ضد الظلم والجور والفساد . فقد انبثق العدل من التوحيد وخرج الانسان المتعين من الانسان الكامل . وحتى لو كان الأمر يتعلق بقدرة الله فهل تثبت ابتداء من ايلام الأطفال وهم لا يقدرون على شيء ؟ وهل يتساوى الطرفان الله والطفل ؟(٣٠٦) واثبات آلام الأطفال موضوع لعلوم الجسم أو علم

= وازالة الأملاك ؛ فيما يجب عن الأعواض بقطع النافع والمنفع منها ؛ في ذكر الأملاك التي لا تختص وما يلزم به العوض وما لا يلزم ؛ في وجوب الأعواض في اتلاف ما طريقه الاجتهاد ؛ اختلفوا في الأعضاء المقطوعة من الانسان . قال أصحابنا انها في الآخرة مردودة واختلفت القدرية وقال عباد مثل قولنا ! اللطف ص ٥٣٢ ـ ٥٣٧ ، ص ٥٤٧ ـ ٥٦٨ .

(٣٠٥) الشرح ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦ ؛ ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤ ؛ اللطف ص ٥٢٠ ـ ٥٢٣ .

(٣٠٦) وعند الأشاعرة إيلام الأطفال في الدنيا عدل من الله وليس بعقاب لهم على شيء ، الأصول ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ ؛ لا يجب على الله شيء . وما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه . ويجب على العبد ما يوجبه الله عليه ، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب الشيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاة من قضية الشرع ووجوب السمع ، لمع الأدلة ص ١٠٨ ؛ إيلام البريء =

النفس أو التربية وليس موضوعاً لاهوتياً تأملياً إذا كان المقصود اثبات الآلام على المستوى الطبيعي النفسي الجسمي . وحتى في هذا المستوى لا يخلو الأمر من اسقاط الانسان وإحساسه بالألم على الأطفال ، فالاسقاط قائم سواء على المستوى اللاهوتي أو على المستوى الطبيعي وكأن الآلام لا يمكن أن تدرك إلا على المستوى الانساني . بل ويتدخل المستوى اللاهوتي في المستوى الطبيعي حتى لا تكون الآلام بفعل الخلقة والطبع وتقوم على الأسباب والمسببات[٣٠٧] . وقد يكون نفي الآلام رد فعل طبيعي لاثبات العدل . فالأطفال لا تتألم لأن الألم عقاب ، وعقاب الأطفال ظلم ما داموا ليسوا مكلفين . التكليف مشروط بالعقل والبلوغ والأطفال والمجانين دون ذلك . بل قد تتحول آلام الأطفال الى لذات من فرط العدل[٣٠٨] . والحقيقة أنه لا يجوز ايلام الأطفال فهم تحت سن البلوغ ، والبلوغ شرط التكليف . فكيف

= من الأطفال والمجانين فمقدور . ولا يجب على الله الثواب ، فالله مالك كل شيء ولا يتصور فيما يملك ظلماً ؛ الاقتصاد ص ٩٤ - ٩٠ ؛ الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك كان عدلاً منه ، الفرق ص ١٥٨ ، ص ٢٠٠ ؛ أمرهم إلى الله أن شاء عذبهم وإن شاء فعل بهم ما أراد ، مقالات جـ ١ ص ٣٢٤ ؛ وقد قيل في ذلك شعراً .

ألم يروا إيلامه الأطفالا　　وشبهها فحاذر المحالا

الجوهرة ص ١٣

وأوقع الأطفال في الآلام　　ونحوها وليس بالكلام

وذلك لأنه لا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح ، الوسيلة ص ٥٦ ؛ الله يؤلم الأطفال في الآخرة ، وخلقهم مع علمه بكفرهم ، لا يقبح منه شيء أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان ، اللمع ص ١١٦ - ١١٧ .

(٣٠٧) عند القاضي عبد الجبار يجوز الألم على الحي لأن الحي منافر بالطبع منه لا لكونه عاقلاً فالألم لا يحتاج إلى كمال العقل، اللطف ص ٣٨٢ - ٣٨٦؛ وهو أيضاً رأي الروافض الذي يجمع بين الألم اللاهوتي والألم الجسماني . وهو على ثلاثة أقوال أ - الأطفال يتألمون في الدنيا بفعل الله بإيجاب الخلقة ب - الأطفال يتألمون في الدنيا بفعل الله لا بايجاب الخلقة ولكن باختراعهم حـ - الأطفال يتألمون في الدنيا بفعل الله ومنها ما هو بفعل غيره بالاختراع لا بسبب يوجبه ، مقالات حـ ٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٣٠٨) عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد الأطفال لا يتألمون في المهد ، ولو قطعوا وفصلوا . ويجوز أن يكون الله لذذهم عندما يضربون ويقطعون ، مقالات حـ ١ ص ٣١٧ ؛ الفرق ص ٢١٣ ؛ اعتقادات ، ص ٦٩ ؛ وهو أيضاً قول عبد الله بن عيسي من الخوارج تلميذ الأول ، الفصل حـ ٥ ص ٣٢ - ٣٣ ؛ اللطف ص ٣٨٢ - ٣٨٦ ؛ الشرح ص ٤٨٥ ؛ الارشاد ص ٢٧٤ - ٢٧٩ .

يحاسب الطفلُ وهو لم يصل بعد الى مرحلة البلوغ ؟ كيف يكون مسؤولاً عن نفسه وعن غيره وهو ما زال دون حرية الاختيار ؟ إن الآلام لا تكون إلا عن استحقاق ، والأطفال لا يستحقون الآلام لأنها نتيجة الأفعال الحرة العاقلة وأفعال الأطفال ليست كذلك . ولا فرق في ذلك بين أطفال المؤمنين وأطفال الكافرين . وأين تكافؤ الفرص والمساواة في العدل بين طفل المؤمن وطفل الكافر حين يثاب الأول بـ طاعة آبائه ويعاقب الثاني بعصيان آبائه ؟ أليس ذلك ضد المسؤولية الفردية والتكليف الفردي ؟ وماذا لو قال طفل الكافر كما هو الحال في قصة الأخوة الثلاثة لو كنت عشت لكنت قد آمنت . وما الضامن إذا ما عاش طفل المؤمن ألا يكفر(٣٠٩) ؟

لا يُؤخذ الطفل اذن بجريرة أبيه « وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت » (٨١ : ٨) ؛ وكيف يمكن ايلام الأطفال موعظة لآبائهم ؟ ولماذا يتألم الأطفال ويتعظ الآباء ؟ وهل موعظة الآباء لا بد أن تكون على حساب أطفالهم ؟ وهل يتعظ الآباء بعذاب أطفالهم أم يتألمون لآلامهم ويكفرون إذا كانت آلامهم بغير جريرة أو ذنب ؟(٣١٠) وكيف تكون آلام الأطفال عبرة للبالغين ؟ هم يتألمون وغيرهم

---

(٣٠٩) هذا هو موقف المعتزلة . فالآلام الحالة بالأطفال تحسن لأنها تكون مستحقة على سوابق أو أن يقضي بها دفع ضرر أهم منها أو أن يجتلب بها نفع موف عليها برتبة ، الارشاد ص ٢٧٦ ؛ وقد أجمعت المعتزلة على أن الله لا يجوز أن يؤلم الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم ، مقالات جـ ١ ص ٢٩٣ ؛ وعند بشر أن الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل كان ظالماً اياه إلا أنه يستحسن ألا يقال في حقه بل يقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغاً عاقلاً عاصياً بمعصية ارتكبها مستحقاً للعقاب الملل جـ ١ ص ٩٧ ؛ ان الله وان كان قادراً على تعذيب الطفل . فلو عذبه لكان بالغاً كافراً مستحقاً للعذاب، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ؛ الآلام لا تحسن إلا مستحقة بما فيها آلام الأطفال ؛ ان الله يقدر على تعذيب الطفل ظالماً له في تعذيبه فإنه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغاً يستحق العذاب ، الفرق ص ١٥٨ ، ص ٢٠ ؛ الملل جـ ٢ ص ٤٢ ؛ الملل جـ ١ ص ٩٦-٩٧ .

(٣١٠) قال البعض : فعل ذلك بالأطفال ليؤجر مذنباً أو غير مذنب ، وكيف يمكن أن يؤذي من لا ذنب له ليؤجر مذنباً أو غير مذنب ؟ الفصل جـ ٣ ص ٨٧ ؛ الأصل ايلام الأطفال وحكمة ذلك حصول الثواب عليه لأبويهم لأن ذلك من المصائب التي يثاب عليها ، التحفة ص ١٣ ؛ وعند

يعتبرون ! وهل يكون الطفل عبرة للبالغ ولا يكون البالغ عبرة للبالغ ؟ وكيف يتوب الأطفال وكيف يتألمون ليتاب الآباء ؟ وكيف يوضع الأطفال في النار وكأن الله يفرح بآلامهم ؟ ويتحول المطلق الى صادي كبير ينعم بعذاب الآخرين أو الى متسلط قاهر يفعل بلا قانون باسم السلطة المطلقة تفعل الشرور في العالم ونجد في ذلك حكمة بالغة(٣١١) . مع أن صورة الأطفال في الأداب الشعبية نموذج البراءة والصدق ، والطهارة والخير الفطري . وتلك أيضاً صورتهم في النقل أنهم مع الأنبياء في الجنة . وقد كان الأنبياء يحبون الأطفال ، يلعبون معهم ، ويرون فيهم الايمان الطبيعي . بل ان علاقة الله بالانسان تصور دائماً على أنها علاقة الأم بطفلها ، علاقة حنان وعطف ورعاية وحب . وطالما افتدى الآباء أطفالهم منعاً لهم من الايلام والايذاء . فالأطفال كلهم في الجنة لا فرق بين أطفال المؤمنين وأطفال المشركين(٣١٢) وإذا ما تألم الأطفال يجب لهم العوض. ولكن مهما كان من عوض هل يجازى العوض عن الآلام ؟ وأيهما أفضل : آلام بعوض أو لا آلام على الاطلاق ؟(٣١٣) وكيف تكون روح الأطفال عقاباً لأرواح الكبار إذا ما تناسخت

= بعض المعتزلة يؤلمهم الله عبرة للبالغين ثم يعوضهم وإلا كان ايلامهم ظلماً ، مقالات حـ ١ ص ١٩٢ .

(٣١١) يقول الأشعري أن الله آلمهم في الدنيا بالأمراض والجذام وقطع الأيدي والأرجل . وقيل في الخبر أن الأطفال تؤجج لهم نار يوم القيامة ثم يقال لهم اقتحموها فمن اقتحمها أدخل الجنة ومن لم يقتحمها أدخل النار؛ وقيل في الأطفال وروى عن النبي أن بني اسماعيل في النار الابانة ص٥٣ .

(٣١٢) عند المعتزلة أطفال بن آدم أولاد المشركين وأولاد المسلمين في الجنة دون عذاب ولا تقرير تكليف ، الفصل حـ٣ ص ٩١ - ٩٢ .

(٣١٣) الأعواض النازلة بمن لا يستحق العقوبة من المكلفين أو لغير المكلفين من الأطفال ليست لطفاً عند أبي علي . وعند أبي هاشم لا بد من عوض ، اللطف ص ١٠٤ - ١٠٥ ؛ اختلفت المعتزلة في ايلام الأطفال . فالبعض يرى أن الله يؤلمهم لا لعلة ولم يقولوا بعوضهم عن ايلامهم وأنكروا تعذيبهم في الآخرة . وعند أصحاب اللطف آلمهم ليعوضهم وقد يكون الأصلح العوض من غير ألم ، أليس عليه أن يفعل الأصلح؟ مقالات حـ ١ ص ١٩٢ ؛ كما اختلفت المعتزلة حول جواز ابتداء الله الأطفال بمثل العوض من غير ألم على مقالين بين النفي والاثبات ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٣ ؛ كما اختلفوا في العوض الذي يستحق الأطفال هل هو عوض دائم أم منقطع؟ مقالات حـ ١ ص ٢٩٣ .

الأرواح ؟ انــه لنعيم أن تتحـول روح الـظالم الى روح طفــل فلربمــا أدرك بــراءة الأطفال(٣١٤) .

٤ ـ هل يجوز ايلام البهائم ؟

ولما كان الايلام واقعاً على كل كائن حي لنفور الطبع منه فإن الايلام يمتد من الانسان بالغـاً كان أم طفـلاً الى الحيوان . وكـما صعب تحديـد ايلام الأطفـال دون اسقاط انساني فالأصعب تحديد ايلام الحيوان دون اسقاط انساني كذلك . والمواقف واحدة . فكـما يجوز ايـلام الاطفـال بـلا استحقـاق أو عـوض لأن الله مـالـك كـل شيء ولا يجب عليـه شيء فـالأولى جـواز ايـلام الحيـوان بـلا استحقــاق أو عـوض لنفس السبب(٣١٥) . ولا توجد أعواض ابتداء عن كون الحيوان حيواناً وعدم كونه انسانـاً لأن الأعواض نتيجة للآلام وليست سابقة عليها . وأن اعتراض الحيوان على وضعه كحيوان وتفضيل وضع الانسان يفتـرض وعياً وعقـلاً وحريـة وهو مـا لا يتوافـر في الحيوان . ولما كان الاسقاط الانساني هو أساس الادراك فيستحيل ايلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض بصـرف النظر عن كمـال العقل وشـرط التكليف(٣١٦) . وهي

(٣١٤) عند أحمد بن حابط البصري والفضل الحربي وكلاهما من تلاميذ النـظام أرواح الأطفال كـانت في أجسام قوم عصـاة فعوقبت بـأن ركبت في أجساد الأطفـال لتؤلم عقوبـة لها ، الفصــل حـ ٣ ص ٨٨ ؛ وعند المعتزلةوأصحاب التناسخ لا تستحسن الآلام في الطفل إذا كانت عقوبة ، اللطف ص ٤٠٦ .

(٣١٥) عنـد الأشاعـرة الله قادرعـلى ايـلام الحيـوان البـريء عن الجنـايـات ولا يلزم عليــه ثـواب ، الاقتصاد ص ٩٤ ـ ٩٥ ؛ قالوا أيضاً في تعويض البهائم في الآخرة ان الآلام التي لحقت بالبهـائم والأطفال والمجانين عدل من الله وليس واجباً عليه تعويضها على ما نالها في الـدنيا من الآلام فـان أنعم الله في الآخـرة نعماً كـانت فضلاً منـه ، الأصول ص ٢٤٠ ؛ الفصـل حـ ٣ ص ٨٩؛ وعند الأشعري يقوم الله بتسخير الحيوان بعضه لبعض والأنعام على بعضهم دون البعض بلا استحقاق أو عوض ، اللمع ص ١١٦ ـ ١١٧ ؛ ويشارك في ذلك القـاضي عبد الجبـار في أن عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن عقل له لا يجب على الله ، اللطف ص ٤٧٥ ـ ٤٨٨ .

(٣١٦) هذا هو موقف المعتزلة والبراهمة . فايلام الحيوان بلا استحقاق أو عـوض محال لأنـه قبيح . كـل بقة وبرغـوث أوذي بعرك أو صـدمة فـان الله يجب أن يحشره ويثيبـه عليه بثـواب . وان تعويض البهائم على ما نالها في الدنيا من الآلام واجب على الله في الآخـرة ، حسن منه ايـلامها للعـوض=

نظرة انسانية عادلة تُسقط على الحيوان وتفيد الرفق بالحيوان ، وهو توجه شرعي . وقد يبلغ تقديس الحياة والرسالة والعدل الى درجة اعتبار كل شيء حي حتى الجماد وكأنه مكلف يستحق الثواب والعقاب(٣١٧) . ومع ذلك يظل التكليف إنسانياً خالصاً، مشروطاً بالحرية والعقل. بل يكون كل شيء في الطبيعة بما في ذلك الحيوان مسخراً للانسان. لذلك جاز ذبح الحيوان وركوبه وكما أباحت الشريعة. وإدراكاً لهذا الاسقاط وتفادياً له قد يثبت الايلام دون حسن أو قبح مثل آلام الدواء والعلاج بالرغم من كون ذلك نافعاً وبالتالي يكون حسناً(٣١٨) .

ويثير تعويض البهائم عن الآلام عدة مسائل عن كيفية العوض ومدته . هل يتم ذلك في الحال أم في المآل ، في الدنيا أم في « الآخرة » ؟ وهل يتم العوض عن طريق اقتصاص الحيوان بعضه من البعض الآخر ؟ وهل يدوم عوضها أم ينقطع ؟(٣١٩) وهنا تبرز نظرية التناسخ من جديد لجعل العوض في هذه الدنيا ايثاراً

المضمون لها في الآخرة كالطبيب يولد المريض ليوصله بذلك الايلام الى نفع أعظم منه ، الأصول ص ٢٤٠ ؛ انما حسنت آلام البهائم لأن الرب سيعوضها عليها في دار الثواب ما يربي ويزيد على ما نالها من الآلام. ثم صار معظمها الى أن العوض الملتزم على الآلام أحط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف . الارشاد ص ٢٧٦ ؛ أباح الله أكل الحيوان وذبحه ثم يعوضه على ذلك . وهذا أحسن منه ، الفصل حـ ٣ ص ٨٣ - ٨٤ ؛ ص ٨٩ ؛ فإن قيل كيف يستحق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل ؟ قيل : ان كمال العقل غير معتبر في ذلك لأنه جارى مجرى أروش الجنايات ، الشرح ص ٥٠٣ .

(٣١٧) عند غلاة الروافض جملة البهائم مكلفة ، عالمة بما يجري عليها من الآلام عذاباً وعقاباً ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العودة الى أمثال ما فارقته . وصار بعضهم الى أن لكل جنس من أجناس الحيوانات نبياً مبعثاً الى آحاد الجنس . وذهب آخرون الى أنه ليس في الموجودات جماد وأن جملة ما يتخيلها الناس جمادات أحياء ذوات أرواح معينة ، الارشاد ص ٢٧٥ ؛ وقد رفض الجويني ذلك ، اعتماداً على الضرورة والعقل ، الارشاد ص ٢٨١ - ٢٨٢ .

(٣١٨) يثبت الآمدي ايلام الحيوان وينكر حسنه أو قبحه ، الغاية ص ٢٤٥ .

(٣١٩) اختلفت المعتزلة في الاقتصاص بين البهائم أ - يقتص بعضها من بعض وليس يجوز الاقتصاص بالعقوبة والنار والتخليد في العذاب لأنها غير مكلفة ب - لا قصاص بينها حـ ١ تعويض الله البهيمة لتمكين البهيمة المجنى عليها (الجبائي) ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٤ ؛ واختلفت المعتزلة في عوض البهائم أ - يعوضها الله في المعاد تنعم في الجنة وتصور في أحسن الصور ويكون نعيمها ـــ

لعقاب الحال على عقاب المآل . وتنفيذاً للاستحقاق والعوض في التاريخ(٣٢٠) .

= دائماً لا انقطاع له ب ـ يجوز أن يعوضها في دار الدنيا ، ويجوز في الموقف ويجوز في الجنة حـ ـ يجوز أن تكون الحيات، والعقارب وأشباهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا أو في الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذاباً على الكافرين والفجار ، ولا ينالهم من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم شيء (جعفر بن حرب والاسكافي) د ـ قد نعلم أن لها عوضاً ولا ندري كيف هو هـ ـ تحشر وتبطل (عباد) . واختلف الذين قالوا بدوام العوض من المعتزلة أ ـ ان الله يكمل عقولهم حتى يُعطوا دوام عوضهم ولا يؤلم بعضهم بعضاً ب ـ بل تكون على حالها في الدنيا ، مقالات حـ ١ ص ٢٩٤ ؛ الارشاد ص ٢٧٦ ؛ من ضمن الاشكالات التي يثيرها الايجي . هل تعوض البهائم بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاس مثلها أولا تعوض ؟ وان عوضت فهل ذلك في الجنة ؟ وان كان في الجنة فهل يخلو فيها عقل تعقل به أنه جزاء؟على أن منهم من أنكر لحوق الألم بالبهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها ، المواقف ص ٣٣٠ ؛ وينفي المعتزلة التعويض الحسي إذ يقول القاضي عبد الجبار انه ليس بالضرورة أن تكون في الجنة كل صنوف الأطعمة الشهية على ما الفنا في الدنيا وأن يخلق الله للبهائم الحشائش والاتبان أو أن يخلق للسباع من اللحوم ما يغنيها عن افتراس الحيوانات ، الشرح ص ٤٩٩ ـ ٥٠٣ .

(٣٢٠) عند أحمد بن حابط البهائم تتردد في الصور القبيحة وتلقى المكاره في الذبح والتسخير الى أن تستوفي ما تستحق من عقاب بذنوبها ثم تعاد الى الحالة الأولى ثم يخبرهم الله ثانياً في الامتحان الفرق ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦ ؛ وزعم أن جميع أنواع الحيوان محتمل للتكليف . لما كلفهم الله في الدار التي خلقهم فيها شكروه فأطاعه البعض وعصاه البعض من أطاعه أقره في دار النعيم ومن عصاه أخرجه الى النار . ومن أطاعه وعصاه أتى به الى الدنيا في هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء واللذات والآلام في صور مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم والسباع والحشرات . من كانت معاصيه أقل كانت صورته في الدنيا أحسن ومن كانت طاعاته أقل كانت صورته أقبح . يتكرر الروح في هذه الدنيا في قوالب وصورة مختلفة وعلى قدر طاعاته وذنوبه تكون درجته بين الانسانية والبهيمية. ويرسل الله رسلاً الى كل نوع من الحيوانات ! الفرق ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ ؛ الملل حـ ١ ص ٩٢ ـ ٩٣ ؛ الشرح ص ٤٨٥ ؛ اللطف ص ٢٢٦ ؛ ويقول أصحاب التناسخ والبكرية بوحدة الصورة أي أن أناساً كانوا في قالب آخر فعصوا الله فنقلهم الى هذا القالب وعاقبهم ؛ انظر نقد المذهب في اللطف ص ٣٨٧ ؛ الشرح ص ٤٨٧ ـ ٤٨٨ ؛ وعند أحمد بن حابط البصري والفضل الحربي من تلاميذ النظام أرواح الحيوان كانت في أجسام قوم عصاة فعوقبت بأن ركبت في أجساد الحيوان لتؤلم عقوبة لها ، الفصل حـ ٣ ص ٨٨؛ الألم على وجه الاستحقاق في الروح دون الشخص. عقاب آدم في الجنة، ويونس في بطن الحوت وعقاب الأنبياء ، اللطف ص ٤٠٥ ـ ٤٣٠ ؛ وأصحاب التناسخ من السمينة تقول إن =

عاشراً : خاتمة ، أين الانسان ؟

بالرغم من غياب الانسان كمبحث مستقل في علم أصول الدين وحضوره كانسان مغترب فيه ، كانسان كامل في أصل التوحيد وكانسان متعين في أصل الوحي ، كذات وصفات في التوحيد ، وكحرية وعقل في العدل إلا أنه يظهر أحياناً كموضوع جزئي في كتب المقالات وفي الموضوعات الطبيعية وكأن الانسان ظاهرة طبيعية ، وكأنه شيء وليس انساناً(٣٢١) . لم يظهر الانسان صراحة كأحد موضوعات علم أصول الدين بالرغم من أن العلم كله حديث عن الانسان . لم يظهر حاضراً إلا في كتب المقالات وإن لم يكن هناك قسم فيه عن الانسان . لم يظهر إلا كموضوع منفصل لا صلة له بالموضوعات الأخرى ولكن غالباً ما يظهر كأحد موضوعات الطبيعيات وكأنه شيء وكأنه هذا الانسان المرئي الموجود في العالم مثل باقي الاشياء . فالانسان حاضر حضوراً مباشراً كموجود طبيعي ضائع وسط الأشياء والمقالات الطبيعية وحاضر حضوراً غير مباشر كانسان مغترب في الالهيات بل وفي السمعيات ، كانسان كامل في التوحيد ، وكانسان متعين في العدل ، كانسان كامل في الذات والصفات والأفعال وكانسان متعين مثالي في العدل كحرية وعقل ، كانسان مقلوب ، غير الانسان ، اللاانسان ، الانسان الآخر ، الانسان المغاير لذاته الذي اقتص جزءاً منه ، جوهره وماهيته وشخصها خارجه فظلت نائية عنه لا يستردها إلا بالمناجاة والدعاء والابتهال والصلاة ، أو يتوحد بها من جديد بالرياضة والمجاهدة ، والأحوال والمقامات كما هو الحال في علوم التصوف . فما يقذفه المتكلم خارجاً عنه يسترده الصوفي داخلاً فيه .

= من أذنب في قالب ناله العقاب على ذلك الذنب في قالب آخر . وكذلك القول في الثواب ، الفرق ص ٢٧٠ - ٢٧١ ؛ وعند غلاة الروافض تتألم البهائم ومن أرواحها كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجساد البهائم وقد اقترفت كبائر واجترمت جرائم فنقلت الى أجساد أخرى لتتعذب فيها ، وإذا استوفت عقابها وتوفر عليها ما استحقته من عذابها ردت الى حسن بنيته . والأرواح والهياكل على رتب، الارشاد ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ؛ النهاية ص ٤١٠ ؛ وابطال التناسخ في اللطف ص ٤١٧ - ٤١٨ ، ص ٤٢٩ - ٤٣٠ ، ص ٥٥٩ ؛ الأصول ص ٢٤١ .

(٣٢١) مقالات حـ ١ ص ١٢٥ - ١٢٦ .

١ ـ الانسان حاضراً في الطبيعة .

ويظهر الانسان حاضراً في عدة تصورات . الأول التصور الثنائي للانسان الذي يجعله مركباً من نفس وبدن ، وهو التصور الشائع ليس فقط في العلوم النقلية العقلية بل أيضاً في الدين الشعبي . ولكن الإشكال في كيفية التركيب والممازجة بينهما ، أي تحديد الصلة بين النفس والبدن . ولما كان إيجاد وحدة غير مركبة أمراً صعباً كانت الصلة بينهما إما ترتكن مرة الى الروح فتكون الأولوية للروح على البدن أو ترتكن مرة ثانية الى البدن فتكون الأولوية للبدن على الروح. في الحالة الأولى يكون الانسان هو الروح ، ويكون الروح هو منبع الحياة ومصدر الحواس . وتداخل الروح البدن وتتشابك فيه ويكون البدن طارئاً عليها وآفة لها . الروح جسم لطيف يداخل الجسم الكثيف وهو البدن ، محبوس فيه والبدن ضاغط عليه . والروح مستطيع بنفسه والعجز طارىء عليه من البدن . العجز من الجسم وليس من الروح . والموت من الجسم في حين أن الروح كله علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وارادة ، وهي صفات الكائن الحي سواء الله أم الانسان كروح . الروح هي صاحبة القدرة والقوة والاستطاعة قبل الفعل وهو جنس واحد كما أن أفعاله جنس واحد . وهو المأمور والمنهي أي أنه هو المكلف والمحاسب ، المعاقب والمثاب(٣٢٢) . وينتج عن ذلك أن الانسان لا يرى وانما الذي يُرى هو الجسد

---

(٣٢٢) هذا هو الرأي الشائع عن النظام . فالانسان هو الروح ، مقالات حـ ١ ص ١٢٥ ؛ الانسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له وأن كل هذا في كل هذا وأن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له . الروح هي الحاسة الداركة ، وأنها جزء واحد ، ليست بنور ولا ظلمة ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ ـ ٢٦ ؛ الانسان جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف . والروح هي الحياة المتشابكة لهذا الجسد في الجسد على سبيل المداخلة ، جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد ، الفرق ص ١٣٥ ـ ١٣٦ ؛ وهو أيضاً قول بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد . فالانسان هو الروح وكذلك جميع الحيوان ولم يكن يجوز أن يحدث الله في جماد شيئاً من الحياة والعلم والقدرة ، مقالات حـ ١ ص ٣١٨ ؛ وهو أيضاً أحد مقالات الروافض ، مقالات حـ ١ ص ١٢٥ ؛ ومقالة أن الانسان هو النفس والروح والبدن آلتها ، هي مقالة الفلاسفة والطبائعيين من أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب مداخلة المائية في الورد والدهنية في الجسم والسمنية في اللبن . الروح لها قوة واستطاعة وحياة ومشيئة مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفصل ، الملل حـ ١ ص ٨٣ ؛ الروح جنس واحد وأفعاله جنس واحد . الجسم ضربان ، حي وميت ، والحي

الذي فيه الانسان ، وأن الصحابة لم يروا الرسول وانما رأوا قالباً كان الرسول فيه ، وان أحداً منا لا يرى أباه أو أمه، أخاه أم أخته بل يرى قوالب وهياكل. وقد يكون الجماد مثل الانسان قالب للروح وبالتالي يصعب التفرقة بين الانسان والحيوان والجماد ما دامت كلها قوالب وهياكل . ما دامت الرؤية تتم للقالب أو الهيكل وليس للروح فإنه تستحيل رؤية أي شيء حي ، انساناً أم حيواناً ، ملكاً أم شيطاناً . وإذا كانت الروح هي الفاعلة المحاسبة ، المثابة والمعاقبة فكيف تقطع يد السارق ويجلد الزاني وإلا كان المقطوع غير السارق والمجلود غير الزاني وهو ضد الشرع الذي يوقع الثواب والعقاب على الأشخاص ؟ وإذا كانت الروح طاهره نظيفة فكيف يخرج عنها أوساخ البدن إخراجاً وقيئاً وعرقاً ؟ أم أن أوساخ البدن وافرازاته طاهرة نظيفة مثل طهارة الروح ونظافتها؟ وان كان عجز الانسان لبدنه ما دامت الروح قادرة بنفسها كان العاجز الميت هو الانسان مع أن الانسان حي قادر أو كان العاجز الميت هو جسده وبالتالي تبطل قدرة الله على إحياء الموتى لأن الحي لا

= يستحيل أن يصبح ميتاً والميت حياً . وهو قول الثنوية والبرهمية الذين يقولون أن النور حي خفيف من شأنه الصعود وأن الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل ، وأن الثقيل الميت محال أن يصير خفيفاً ، والخفيف الحي أن يصير ثقيلاً ميتاً ، الفرق ص ١٣٦ ؛ ويشارك في ذلك أحمد بن حابط . فالانسان لديه هو المأمور المنهي المنعم عليه ، هو الروح التي في الجسم ، وأن الأجسام قوالب للأرواح ، والروح هي القادر العالم ، والحيوان كله جنس واحد ، الفرق ص ٢٧٤ ؛ وهو أيضاً رأي القرامطة والديلم . فالانسان هو الروح فقط والبدن ثوب هو لابسه . وكل ما يخرج من الجوف من مخاط ونخاع ورجوع وبول ونطفة وقذى ودم وقيح وصديد وعرق طاهر ونظيف حتى ربما أخذ عن بعضهم من رجيع بعض يأكله لعلمه أنه طاهر نظيف ، التنبيه ص ٢١ ؛ وهو أيضاً رأي الديصانية . فالانسان لديها روح ، والحواس الخمس أجزاء منها . والانسان جزء واحد غير مختلف إلا أن ادراكه اختلف ، يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالأخرى . والآفة خالطته من جهة على غير ما خالطته من جهة أخرى فاختلاف الادراك لاختلاف الأخلاط والمزاج ، مقالات حـ ٢ ص ٢٦ ؛ وهو أيضاً رأي المرقونية . فلديها أن البدن فيه حواس خمس وروح وأن الروح هي الانسان والحواس ليست منه بل ارادات تؤدي اليه ، وهو غير البدن ، وجعلوها جنساً ثالثاً ليس بنور ولا ظلمة ، مقالات حـ ٢ ص ٢٦ ، ٢٧ ؛ وهذا أخيراً رأي المنانية ، فالانسان لديها حواس خمس، وهي أجسام وأنه لا شيء غير الحواس الخمس ، مقالات حـ ٢ ص ٢٦ .

يموت[٣٢٣] . والحقيقة أن هذا التصور الثنائي الذي يعطي الأولوية للروح على البدن ينتهي بأن يجعل البدن أقوى من الروح فهو الضاغط عليه الحابس له . صحيح أن الروح منبع لكل مظاهر الحياة ، وبالتالي يتم التركيز في هذا التصور على الحياة ومظاهره إلا أنه يصعب تفسير صلة الروح بالبدن . وبالتالي يتحول التصور الثنائي للروح والبدن الى تصور مثالي للروح ، ونظرة تطهرية للبدن باعتباره آفة . كما يصعب فهم صلة التداخل والمداخلة . هل هي مداخلة مادة في مادة لما كانت الروح جسماً أم تداخل لا مادة في مادة لما كانت الروح روحاً ؟ ولا يهم مصدر هذا التصور ، خارجي أم داخلي بعد أن أصبح الخارجي داخلياً بفعل الترجمة والتمثل والاحتواء ولكن المهم هو بنية التصور ذاته ومدى تعبيره عن التصور الحضاري العام . والمهم أيضاً هو النقد الذاتي لهذا التصور واكتشاف امكانية الخروج من هذه الثنائية الى طرف ثالث هو الانسان الذي لا هو روح ولا بدن بل حياة في الجسد ، وسط بين الروح المجرد والجسم المرئي . ومع أن هذا التصور طبيعي إلا أنه لم يخل من استعماله كدليل لتصور الهي وكأن حياة الانسان وحياة الله نموذج واحد للحياة .

٣٢٣ هذا هو نقد القدماء لهذا التصور وهي التي يسميها أهل السنة فضائح النظام وهي خمسة أ ـ لا يُرى الانسان وانما يُرى الجسد الذي فيه الانسان ب ـ الصحابة لم يروا الرسول وانما رأوا قالباً فيه الرسول حـ ـ لم ير أحد أباه وأمه وانما رأى قالبهما د ـ لما قال ان الانسان ليس هو الجسد الظاهر بل روح مداخل للجسد لزمه أن يقول في الجماد أيضاً أنه ليس جسداً بل روح فيه الحياة المشابكة له ، وكذلك الفرس وسائر البهائم والطيور والحشرات والحيوانات والملائكة والجنس والانسان والشياطين . وهذا يوجب أن أحداً ما رأى حماراً ولا فرساً ولا طيراً ولا حيواناً ولا يوجب ألا يكون النبي رأى ملكاً ولا أن الملائكة يرون بعضهم البعض وانما رأوا أشياء في قوالب أخرى هـ ـ إذا كانت الروح التي في الجسد هي الانسان وهي الفاعلة دون الجسد الذي هو قالبه لزمه أن يقول أن الزوح هي الزانية والسارقة والقاتلة . فإذا جُلد الجسد وقطعت يداه صار المقطوع غير السارق والمجلود غير الزاني وهذا ضد القرآن « والزاني والزانية . . . »، ومن فضائح النظام أن الروح التي هي في الانسان مستطيعة بنفسها وبنفسها . وإنما تعجز لآفة تدخل عليها . والعجز جسم فاما أن يقول في العاجز الميت انها نفس الانسان الذي يكون حياً قادراً أو يقول ان الميت العاجز جسده . فإن قال الأول بطل أن الانسان حي بنفسه . وان قال الثاني وجب ألا يكون الله قادراً على احياء ميت لأن الحي لا يموت ، وهو نفي لقدرة الله ، الفرق ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .

وقد يرتكن التصور الثنائي للانسان على البدن لا على الروح فتكون الأولوية للبدن المرئي لا للروح اللامرئي . وهنا ينقسم هذا التصور الطبيعي المادي الى تصورين فرعيين . إما أن يكون البدن كثيراً جواهر وأعراض وأخلاط أو يكون البدن واحداً مرئياً كالجسم أو القوة أو الشخص . الأول يركز على الكثرة والتعدد بينما يركز الثاني على الوحدة . فالانسان كثير . وقد تكون هذه الكثرة في الأبعاض ، أبعاض الانسان ويكون البدن هو الجامع لهذه الأبعاض دون أن يفعل كل بعض على حدة(٣٢٤) . وقد تكون هذه الأبعاض هي الأعراض مجتمعة على جوهر واحد وهو الجسم أو بدون جوهر . وفي الحالة الأولى يكون قانون الاجتماع هو الأخلاط . وفي الحالة الثانية يكون الجوهر هو الحي الناطق أو يتحدد سلباً بنفي التماس والمباينة عنه(٣٢٥) . فإذا غلبت الوحدة على التعدد في تصور البدن فإنه يكون هو الجسم أو هو هذا المرئي . وقد تكون الوحدة معنوية فيصبح الانسان هو

---

(٣٢٤) هذا هو تصور أبي الهذيل أساساً . فالانسان لديه كثير . لا يقول كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الانفراد ولا أنه فاعل مع غيره ولكنه يقول هو هذه الأبعاض، مقالات حـ ٢ ص ٢٥.

(٣٢٥) وهو تصور ضرار بن عمر . فالانسان لديه أعراض مجتمعة، والجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسة من أشياء كثيرة؛ لون وطعم ورائحة وقوة، ولا يوجد جوهر غيرها ، مقالات حـ ١ ص ٣١٣ ، حـ ٢ ص ٢٥ ؛ وعند برغوث الانسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك . إذا تحرك بعضه وسكن بعضه فعل البعض الساكن الحركة لا من جهة ما فعل المتحرك وفعل البعض المتحرك السكون من جهة ما فعله الساكن ، وأن كل بعض من أبعاض الانسان يفعل فعل الآخر لا من جهة ما فعله الآخر ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ ؛ وعند أصحاب الطبائع الانسان هو الحر والبرد واليبس والبلة . اختلط بهذا الضرب من الاختلاط ، وكذلك سمعه وسائر حواسه ، وكذلك عظمه ولحمه ودمه وجميع هذه الأمور هي الانسان، مقالات حـ٢ ص ٢٧ ؛وعند عباد بن سليمان الانسان جواهر وأعراض، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ ؛ولأصحاب الهيولي أقاويل مشابهة تتمايز فيما بينها في أربعة أ ـ الانسان هو الجوهر الحي الناطق الميت وهو انسان في حالة نطقه وحياته ، وجوزوا الموت عليه وقد كان قبل ذلك لا انساناً ب ـ الانسان هو الحي الناطق وهو الجوهر وأعراضه حـ ـ في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو في الجوهر وأعراضه حـ ـ في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو في الجوهر على أنه مدبر له ، مقالات حـ ٢ ص ٢٧ .

القوة أو هو الشخص أو هو هذا البشر .

ويتدرج التصور من المستوى المادي إلى المستوى المعنوي حتى يصبح الانسان هو الانسان(٣٢٦) . والحقيقة أن هذا التصور مادي واحدي في مقابل التصور الروحي الثنائي . وبالرغم من أنه أقرب الى الحس والبداهة إلا أنه تصور طبيعي صرف غلبت عليه مفاهيم الطبيعة مثل الجواهر والأعراض والأخلاط والقوى والكل والأبعاض ، هروباً من المفاهيم اللاهوتية عن الروح والبدن . ولماذا يُستبعد الشعر والأظافر من الأعراض ولا تُستبعد باقي الأعراض الخارجة عن البدن كجوهر مثل كل الافرازات ، وكل ما يخرج من البدن ؟ وكيف تُستبعد الحياة والنطق، وحياة الشعور الخالص ؟

وهنا يأتي التصور الثالث كرد فعل على التصور الثنائي بشقيه الروحي والمادي ، الالهي والطبيعي ويعيد الى الانسان وحدته . فالانسان هو بدن وروح لا فصل بينهما ولا تمايز ، ليس مادة تتحدد بالطول والعرض والعمق وليس روحاً طائرة حالة في البدن . الانسان جزء لا يتجزأ ، لا تجوز عليه المماسة أو المباينة أو باقي الأعراض وإلا لتعدد الانسان وتعددت أفعاله وتكاثرت شخصيته واستحالت المسؤولية الفردية(٣٢٧) . وهو مع ذلك مدبر في العالم وموجود فاعل فيه، وما البدن

(٣٢٦) يُنسب هذا التصور أيضاً لأبي الهذيل . فالانسان لديه هو هذا الجسم المرئي . هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان . وقيل انه لا يجعل شعر الانسان وظفره من جملة الانسان ، مقالات حـ ١ ص ١٢٥ ؛ وهو رأي جمهور المعتزلة فالبدن هو الانسان وأعراضه ليست منه ولا يجوز أن يكون فيه عرض ، مقالات حـ ٢ ص ٢٤ ؛ وقيل أيضاً أنه رأي الروافض . وعند أبي بكر الأصم الانسان هو الذي يُرى ، وهو شيء واحد لا روح له ، جوهر واحد . ونفي إلا ما كان محسوساً مدركاً ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ ؛ وأنكر حسين النجار أن تكون القوة بعض الانسان وأنكره أيضاً أكثر أهل النظر ، مقالات حـ ٢ ص ٢٥ ؛ وعند عباد بن سليمان ، الانسان معناه أنه بشر . معنى انسان بشر ومعنى بشر انسان في حقيقة القياس مقالات حـ ٢ ص ٢٥ .

(٣٢٧) هذا هو تصور بعض الروافض مثل هشام بن الحكم . فالانسان اسم لمعنين بدن وروح، البدن موات والروح فاعلة لا لآلة حساسة ، نور من الأنوار ، مقالات حـ ١ ص ١٢٥ ، حـ ٢ ص ٢٥ ـ ٢٦ ؛ الفرق ص ٦٨ ؛ وهو أيضاً رأي بعض المعتزلة . فعند بشر ، الانسان جسد وروح وكلاهما انسان ، الفعال هو الانسان الذي هو جسد وروح . وعند النظام الانسان ليس بطويل

إلا آلة الفعل الظاهرة منه. ومع ذلك لا يوجد في المكان حقيقة ولا تجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعوم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة . فالانسان معنى أو جوهر غير الجسد . وهو عالم مختار حكيم . حياته حياة الوعي والشعور وان بدا متحركاً ساكناً ، له لون ورائحة . لا يمكن رؤيته ولا لمسه بل ولا وصفه إلا ظاهراً . ومع ذلك يظهر في البدن ويتجلى فيه . فالبدن آلته للحركة وللفعل ، والانسان هو المتحكم فيه والمدبر له . حقيقة الانسان في حياة الشعور ، وحياة الشعور تتمثل في الارادة الواعية أي في الارادة القائمة على العلم ، وكلاهما تعبير عن الحياة(٣٢٨) . وهنا أيضاً يصبح الانسان مماثلاً لله في حياة

ولا عريض ولا عميق (رواية ابن الراوندي التي ينكرها الخياط) ؛ وعند ابن الراوندي الانسان في القلب وهو غير الروح ،والروح ساكنة في البدن ، الانتصار ص ٥٤ .

(٣٢٨) هذا هو رأي معمر بن عباد أساساً ويشاركه فيه الصالحي . فعند معمر الانسان شيء غير هذا الجسد المحسوس . وهو عالم قادر مختار ، وليس متحركاً ولا ساكناً ولا متلوناً . لا يُرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ، ولا يحويه مكان دون مكان . فإذا قيل له : أتقول أن الانسان في هذا الجسد أم في السماء أم في الأرض أم في الجنة أم في النار ؟ قال : لا أطلق شيئاً من ذلك ولكن أقول أنه في الجسد المدبر وفي الجنة منعم أو في النار معذب ، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً لأنه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذي وزن . ثم أن هذا القول يوجب عليه أن لا يرى انسان انساناً ويوجب أن لا يكون الصحابة رأوا رسول الله ، الفرق ص ١٥٤ - ١٥٥ ؛ مذهبه في حقيقة الانسان . الانسان معنى أو جوهر غير المجسد وهو عالم مختار حكيم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متلون ولا متمكن ، ولا يُرى ولا يُحس ولا يُمس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان . لكنه مدبر للجسد ، وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصرف . وانما أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا باثبات النفس الانساني أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه ولا متميز ولا متمكن ، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة . ثم لما كان ميل معمر بن عباد الى مذهب الفلاسفة ميّز بين أفعال النفس التي سماها انساناً وبين القالب الذي هو جسد فقال فعل الناس هو الارادة فحسب والنفس انسان . فعل الانسان هو الارادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد ، الملل حـ ١ ص ١٠١ - ١٠٢ ؛ ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرة كانت أو توليداً ،من أفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة إلى إرادته لا على طريق المباشرة ولكن على طريق التوليد . وهذا عجب غير أنه بناه على مذهبه في حقيقة الانسان ، الملل حـ ١ ص ١٠٠ - ١٠١ ؛ وعند معمر أيضاً أن الانسان جزء لا يتجزأ ، المدبر في

الشعـور . فهناك شعـور واحـد يتصف بـالعلم والقـدرة والحيـاة والسمـع والبصـر والكـلام والارادة . فاذا كـان السمع والبصـر وسيلتين للعلم ، وإذا كـانت الارادة تعبيـراً عن القـدرة ، وإذا كـان الكـلام ايصـالاً للعلم تكـون الحيـاة علم وارادة ، ويكون الشعور الحي نظر وعمل وبالتالي يظهر الانسان كشعور حي يتجلى في العلم والارادة ، في النظر والعمل ،ويسترد الانسان صفاته بعد طول المطاف(٣٢٩) .

والحقيقة أن هذا التصور لا ينتج عن أثر خارجي من علوم الحكمة أو غيرهـا بـل نابـع من علم أصول الـدين ، ومحاولـة لاكتشاف الانسـان كمبحث مستقل . فالانسان هو الانسان دون رده الى ما هو أكثر منه كروح الهي ولا الى ما هو أقل منه كبدن طبيعي . والعجيب أن تتحول النظرة الماديـة أي التجسيم والتشبيه الى نـظرة روحيـة في الانسان كـما تتحول النـظرة المثـاليـة أي التنـزيـه في الالهيـات إلى نـظرة طبيعية في الانسان وكأن الله والانسان متقابلان ومتكاملان في التشبيه والتنزيـه . إذا ما شبه الله نزه الانسان وإذا ما نزه الله شبه الانسان .

= العالم والبدن الظاهر آلة له . وليس هو في مكان في الحقيقة ، ولا يماس شيئاً ولا يماسه ، ولا يجوز عليـه الحـركـة والسكـون والألـوان والـطعم ولكن يجـوز عليـه العلم والقـدرة والحيـاة والارادة والكراهة ، وأنه يحرك هذا البدن بارادته ويصرفه ولا يمـاسه ، مقـالات حـ ٢ ص ٢٦ ؛ الانسان جـزءٌ لا يتجزأ لأنـه لو كـان أكثر من جـزء لجاز أن يحـل في أحد الجـزأين ايمان وفي الآخـرة كفر فيكـون مؤمناً وكـافراً في حـال واحد وذلـك محـال ، مقـالات حـ ١ ص ١٢٥ ؛ أمـا الصـالحي فالانسان لديه أيضاً جزء لا يتجزأ ويجوز عليه المماسة والمبيانـة والحركـة والسكون ، وهـو جزء في بعض هذا البدن حال، ومسكنه القلب، وأجاز عليه جميع الأعراض، مقالات حـ ٢ ص ٢٦ .

(٣٢٩) يوصف الانسان بما يوصف به الاله لأنـه وصفه بـأنه حي عـالم قادر حكيم وهي أوصـاف واجبة لله . ثم نزه الانسان عن أن يكون متحركاً أو ساكناً أو حاراً أو بارداً أو رطباً أو يـابساً أو ذا لـون أو وزن أو طعم أو رائحـة والله منزه عن هـذه الأوصاف . وكـما « زعم » أن الانسـان في الجسـد مدبر له لا على معنى الحلول والتمكن فيه كذلك الاله عنده في كل مكـان على معنى أنـه مدبـر له عالم بما يجري فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه فكـأنه أراد أن يُعبـد الانسان لـوصفه ايـاه بما يوصف الاله به . فلم يجسر على اظهار القول بذلك فقال بما يؤدي إليه . الفرق ص ١٥٥

٢ ـ الانسان مغترباً في الله

وبالاضافة الى الانسان حاضراً في المقالات عن الانسان كموجود طبيعي هناك الانسان مغترباً، الانسان الكامل الذي يقبع وراء نظرية الذات والصفات والانسان المتعين الذي يقبع وراء نظرية الأفعال . الانسان كذات أو كوعي خالص موجود قديم باق ، لا أول له ولا نهاية له في الزمان ولا يحل في مكان ولا يشبه الحوادث وواحد ، والانسان كصفات أو كوعي متعين متحقق بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة ، والانسان المتعين بالحرية والمتميز بالعقل ، وكأن الحرية هي مبدأ التفرد ، تفرد الانسان المتعين من الانسان الكامل ، وأن العقل نتيجة طبيعية للحرية لما كانت الحرية عاقلة مسؤولة . ومن ثم يكون الانسان ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً هي النتيجة النهائية للعقليات الشق الأول لعلم أصول الدين[٣٣٠] .

(٣٣٠) انظر دراستنا «لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم؟» في «دراسات اسلامية»، وكذلك دراستنا «Théologie ou Anthropologie.» في المجلد المشترك La Renaissance du Monde Arabe .

فهرس

الباب الثالث

الإنسان المتعين

الفصل السابع

خلق الأفعال

* دار التنوير للطباعة والنشر. ص.ب: ١١٣/٦٤٩٩ بيروت ـ لبنان.

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر ص.ب: ١٣/٥٨٨١ بيروت ـ لبنان.